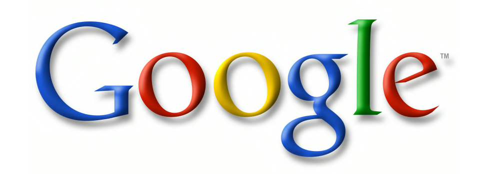


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

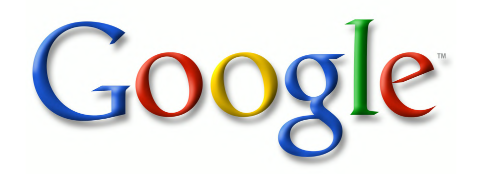
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

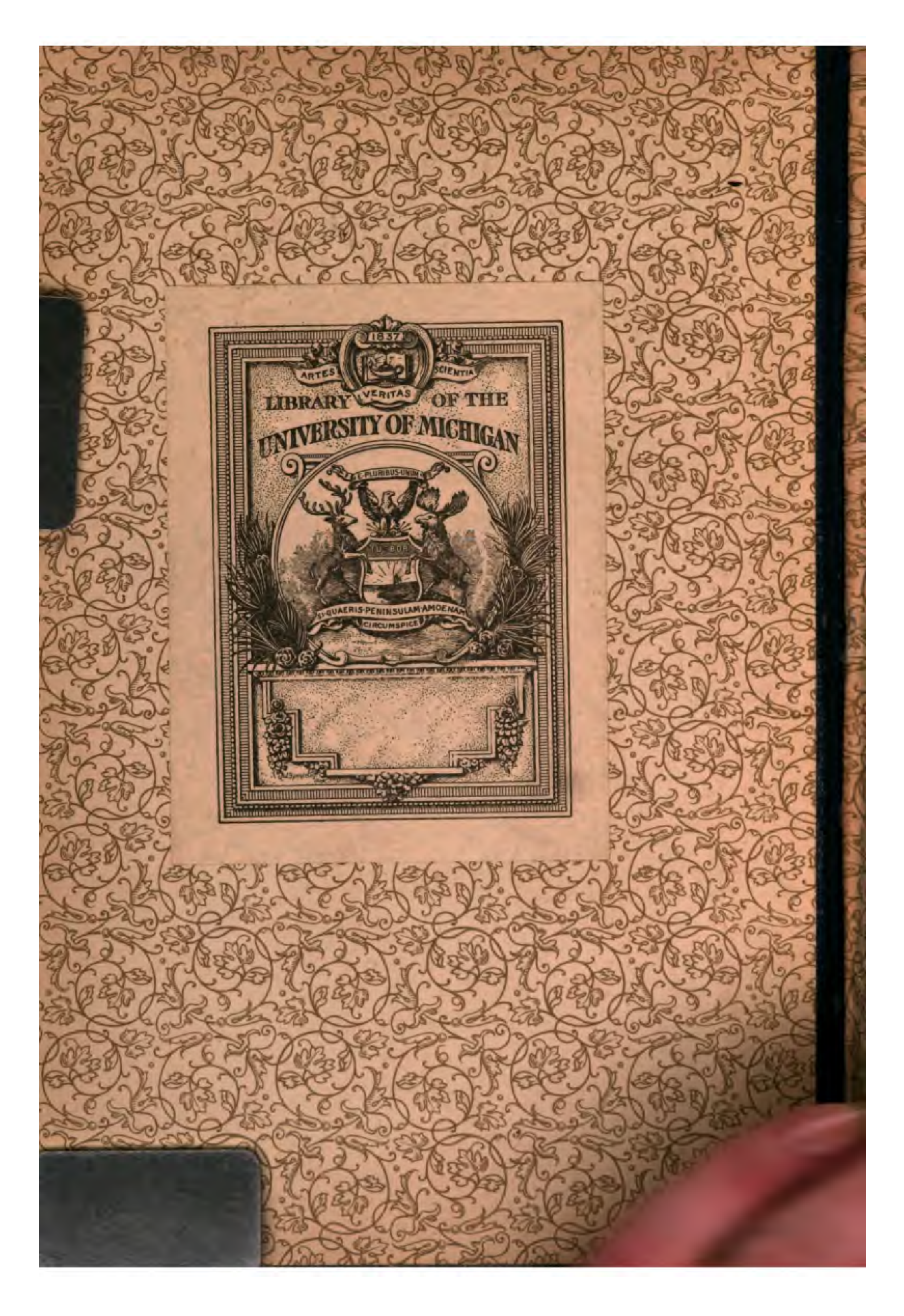
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

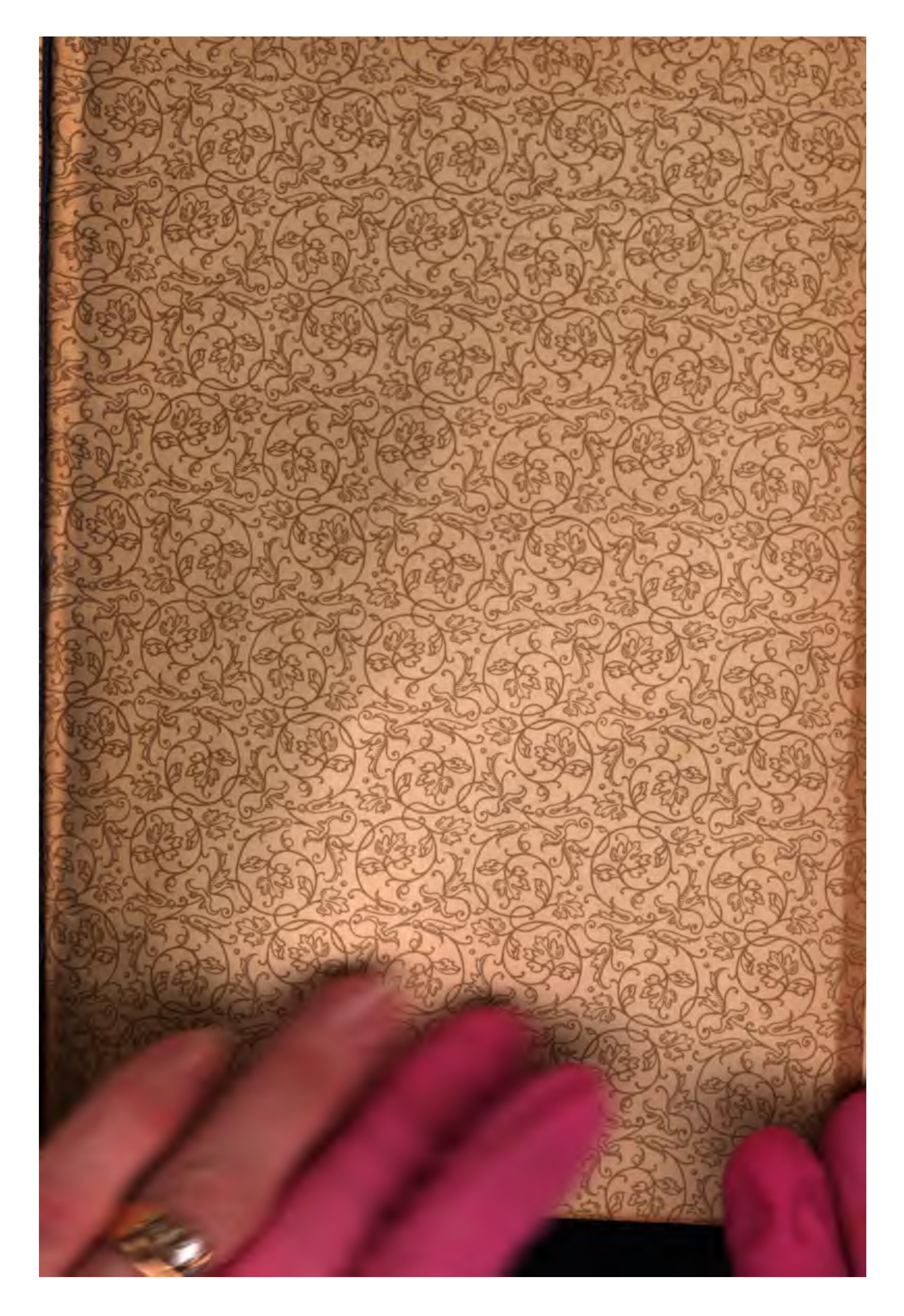
Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

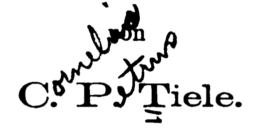


BL
96
.T56
1896

Geschichte der Religion im Altertum

122698

bis auf Alexander den Großen



von

C. P. Tiele.

Deutsche autorisierte Ausgabe

von

G. Gehrich.

II. Band.

Die Religion bei den iranischen Völkern. Bibliographische Anmerkungen. Nachlese.



Gotha.

Friedrich Andreas Perthes

Aktiengesellschaft.

1903.

Aus der Vorrede des Verfassers zur holländischen Ausgabe.

Meine Absicht war ursprünglich, diesen zweiten Band meiner Geschichte der Religion im Altertum vollständig erscheinen zu lassen. Da er ausschliefslich von der Geschichte des Zarathustrismus handeln sollte, schien mir das von vornherein ziemlich selbstverständlich. Aber die Verleger wünschten sehr, dafs zwischen der Publikation des ersten und des zweiten Bandes eine nicht allzu lange Zeit verstreichen möchte, und für meine Schüler, vor allem für die, welche erst jetzt meine Zuhörer geworden sind, war es nicht gleichgültig, ob sie das früher von mir Besprochene — wenn auch in anderer Form — in Händen hatten oder nicht. Der ganze Band konnte jedenfalls nicht vor dem Ende des folgenden Jahres fertig vorliegen. So beschlofs ich denn, alsbald die erste Hälfte zu veröffentlichen, die ja als Studie über die Quellen, welche wir für die Kenntnis der mazdayasnischen Religion besitzen, ihre Ursprünge und ihre älteste Gestalt in gewissem Sinne ein Ganzes bildet. Wegen der grofsen Wichtigkeit gerade dieser ältesten Periode, deren Lehre und Institutionen das Fundament sind und bleiben, auf welchem die späteren Geschlechter weiterbauen, dieser ältesten Schriften, denen auch von den Gläubigen die gröfste Heiligkeit zuerkannt wird, bin ich hier etwas ausführlicher gewesen. Müfste ich die Lehre und die Gebräuche, von welchen die jüngeren Avestabücher zeu-

gen, mit derselben Ausführlichkeit behandeln, so würde die folgende Lieferung diese erste an Umfang nicht wenig übertreffen, und von zwei Hälften könnte mit dem besten Willen nicht mehr die Rede sein. Aber ich hoffe doch, die Erzählung der weiteren Entwickelung der zarathustrischen Religion etwas knapper fassen zu können als die ihrer Entstehung.

Endlich mufs ich noch bemerken, dafs ich die Berechtigung der Klage empfunden habe, welche einer meiner wohlwollenden Beurteiler aussprach, nämlich dafs ich in meinem ersten Bande zu selten auf die Texte verwiesen habe, aus denen ich die Daten für meine Erzählung schöpfte. Dem in dieser Ausstellung enthaltenen Wunsche bin ich jetzt nachgekommen. Man kann mir nun besser nachrechnen. Denn ich habe nicht nur in der Regel die Stellen citiert, auf welche sich meine Anschauungen gründen, sondern auch da, wo meine Auffassung oder Übersetzung dieser Stellen mit der landläufigen nicht übereinstimmte, dieselbe — soweit das in einem derartigen Werke möglich war — zu rechtfertigen oder wenigstens zu erklären versucht. Doch ist all' dergleichen in die Fufsnoten verwiesen, so dafs der, welcher sich lieber nicht in diese Details vertiefen will, ungestört weiterlesen kann.

Leiden, den 7. Oktober 1895.

Prof. Dr. **C. P. Tiele.**

Vorrede des Herausgebers.

Infolge unvorhergesehener Umstände, welche zu ändern nicht in meiner Macht lag, hat sich das Erscheinen dieser 1. Hälfte des II. Bandes um mehr als ein volles Jahr verzögert. Ich bedauere das um so mehr, als in dem immer noch nicht geschlichteten Streite über das Alter und die Entstehung der zarathustrischen Religion die Stimme des Gelehrten, dessen Arbeit ich hier in deutschem Gewande vorzulegen die Ehre habe, vor mancher anderen gehört zu werden verdienen dürfte.

Um auch in den mir persönlich ferner liegenden philologischen Details die möglichste Sicherheit für eine zuverlässige Wiedergabe bieten zu können, habe ich den Herrn Verfasser gebeten, mit mir eine Korrektur meiner Arbeit zu lesen, und derselbe hat diesen Wunsch in liebenswürdiger Weise erfüllt, wofür ich ihm auch an dieser Stelle meinen verbindlichsten Dank aussprechen möchte. Da er bei dieser Gelegenheit auch einige Änderungen und Verbesserungen in seinem ursprünglichen Texte angebracht hat, darf diese deutsche Übersetzung, wie das schon bei dem I. Bande der Fall war, zugleich als eine revidierte Ausgabe des Originals betrachtet werden.

Stellichte (Hannover), im Juni 1898.

Pastor **Georg Gehrich.**

Die vorliegende 2. Hälfte des II. Bandes meiner deutschen Bearbeitung von C. P. Tiele's Geschichte der Religion im Altertum bildet den Schlufs des ganzen Werkes. Es ist dem Verfasser nicht vergönnt gewesen, ihr selbst noch ein Geleitswort mitzugeben. Ehe die letzte Lieferung der niederländischen Ausgabe (Bibliographische Anmerkungen, Nachlese und Inhaltsverzeichnis zum II. Bande) im Druck vollendet war, hat der Tod dem rastlosen Gelehrten die Feder aus der Hand genommen und ihn selbst in jene ewige Welt geführt, deren geheimnisvolle Spiegelungen im Seelenleben der Völker zu erforschen und zu schildern seines eigenen Lebens Mühe und Freude gewesen ist. Dennoch ist sein letztes Werk kein Torso geblieben, wie der aufmerksame Leser sofort erkennen wird. Zwar enthält es nicht die Geschichte der griechischen und der römischen Religion, welche der Verfasser einst in seinen Plan mit aufgenommen hatte (vgl. Bd. I, S. 12); aber diese Veränderung der ursprünglichen Anlage beruht auf einem bereits vor mehreren Jahren gefafsten Entschlusse des greisen Autors, der es mit Rücksicht auf sein vorgeschrittenes Alter für ratsam hielt, sein Werk mit der Darstellung der Religion bei den iranischen Völkern zu beenden. Diese, von jeher ein Lieblingsgegenstand seiner Forschungen und in neuester Zeit ein Gebiet besonders lebhafter wissenschaftlicher Diskussion, ist dafür um so ausführlicher behandelt und füllt den ganzen zweiten Band. Wie G. Maspéro's Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique schliefst also auch die vorliegende „Ge-

schichte der Religion im Altertum" die Völker des Abendlandes von der Betrachtung aus. Über die Grundsätze, nach welchen die Abfassung der deutschen Ausgabe erfolgt ist, habe ich mich bereits früher ausgesprochen; sie sind auch für den letzten Halbband mafsgebend geblieben. In einzelnen Fällen, wo ich den bewährten Rat des verewigten Verfassers nicht mehr in Anspruch nehmen konnte, hat mich Herr Professor Dr. B. D. Eerdmans in Leiden, der mir in zuvorkommendster Weise seine Hilfe anbot, mit gütiger Auskunft unterstützt, wofür ich ihm auch hier meinen verbindlichsten Dank aussprechen möchte.

Von einem wissenschaftlichen Werke, an dessen Übersetzung und teilweiser Ergänzung ich mit einigen Unterbrechungen seit fast neun Jahren in den freien Stunden, welche mein Beruf mir liefs, mit Lust und Liebe gearbeitet habe, kann ich nicht scheiden, ohne mit einigen Worten des Mannes zu gedenken, der es schuf, und dessen Freundschaft mir diese Arbeit erworben hat — eine Freundschaft, die immer zu meinen schönsten Erinnerungen gehören wird. Und ich glaube damit auch einem naheliegenden Wunsche manches Lesers zu entsprechen, der gern etwas Näheres über den hervorragenden niederländischen Gelehrten und sein Lebenswerk erfahren möchte. Freilich was der Heimgegangene seinem Vaterlande und der altberühmten Leidener Hochschule gewesen ist, zu deren vornehmsten Zierden er mehr als zwei Jahrzehnte hindurch gehörte; wie er insbesondere in vielseitiger praktischer und wissenschaftlicher Thätigkeit das Wohl der kirchlichen Gemeinschaft, in deren Dienst er stand, der aus der reformierten Kirche der Niederlande hervorgegangenen Bruderschaft der Remonstranten gefördert hat, die zuletzt in ihm ihren geistigen Führer verehrte — das alles nach Gebühr zu würdigen, ist hier nicht der Ort. Aber der Name des Dahingeschiedenen besafs auch im Auslande einen guten

Klang: die weltumspannende Wissenschaft, die er hat begründen helfen und der die Hauptarbeit seines Lebens gewidmet war, hat diesen Namen in alle grofsen Kulturländer der Erde getragen. Was der verstorbene Verfasser für die moderne vergleichende Religionswissenschaft geleistet hat, sichert ihm in der Geschichte dieser Disziplin ein bleibendes Gedächtnis und fordert auch an dieser Stelle ein Wort dankbarer Erinnerung.

Sein äufseres Leben ist im ganzen schlicht und still verlaufen, obschon ihm die ehrenvolle Anerkennung bahnbrechender und fruchtbringender wissenschaftlicher Arbeit in reichem Mafse zu teil geworden ist: ein rechtes Gelehrtenleben. Cornelis Petrus Tiele wurde am 16. Dezember 1830 in Leiden geboren, besuchte das Gymnasium seiner Vaterstadt und bezog dann 1848—1851 das Athenaeum illustre zu Amsterdam, um Theologie zu studieren, während er seine Vorbildung für den praktischen Kirchendienst in dem dortigen remonstrantischen Predigerseminar erhielt. Charakteristisch für seine ganze wissenschaftliche Entwickelung ist — und daraus erklärt sich auch die Bedeutsamkeit der in ihrem Verlaufe erzielten Erfolge —, dafs sie von vornherein unter der Herrschaft einer einzigen Idee stand, die schon der achtzehnjährige Student in voller Klarheit erschaut, und deren Verwirklichung der Mann unter Einsetzung aller seiner Kraft mit zäher Beharrlichkeit erstrebt und darum auch erreicht hat. Als Tiele das Amsterdamer Athenaeum besuchte, wurde dort den Theologiestudierenden während des ersten Studienjahres die sogenannte „Theologia naturalis" vorgetragen, welche im Gegensatze zur „Theologia christiana" diejenigen Religionen umfafste, welche man als nicht geoffenbarte zu bezeichnen pflegte. Während Lehrer und Schüler diesem Fach in der Regel nur geringes Interesse entgegenbrachten, fühlte sich der junge Student von ihm gerade besonders angezogen, und schon damals blitzte in seinem Geiste der Gedanke auf, jene

veraltete scholastische Disziplin durch die Anwendung moderner Hilfsmittel und Methoden zu reformieren und sie dadurch zu dem Range einer selbständigen Wissenschaft zu erheben. Während der drei Jahre, welche er in ländlicher Abgeschiedenheit auf seiner ersten Pfarrstelle in Moordrecht verbrachte (1853—1856), setzte er die in Amsterdam begonnenen Studien eifrig fort, erkannte aber bald, dafs er nur dann zu fruchtbaren Erkenntnissen gelangen könne, wenn es ihm möglich sei, sich in die wichtigsten Quellen selbst zu vertiefen. Er beschäftigte sich daher zunächst einige Zeit mit dem Studium des Altägyptischen und ging dann zu dem des Altpersischen über. Hierbei kam es ihm sehr zu statten, dafs er als Student etwas Sanskrit gelernt hatte. Die von einigen Gelehrten vertretene Behauptung, dafs die Religion des Avesta semitischen Ursprungs sei oder sich wenigstens unter semitischem Einflufs entwickelt habe, veranlafste den unermüdlich vorwärtsstrebenden jungen Pfarrer, der inzwischen an die gröfste Remonstrantengemeinde, die zu Rotterdam, versetzt worden war (1856), sich nunmehr mit der babylonisch-assyrischen Geschichte und Kultur eingehend zu befassen, und dank dem Sprachtalent, das ihm eigen war, dank dem eisernen Fleifs, mit dem er jede Mufsestunde, welche er bei der Verwaltung seines Amtes erübrigen konnte, seiner wissenschaftlichen Fortbildung widmete, dank der Begeisterung endlich, mit der er das erwählte Ziel verfolgte, gelang es ihm, ohne fremde Anleitung und lediglich der eigenen Kraft vertrauend, alle Schwierigkeiten zu überwinden und sich eine so gründliche Kenntnis der Quellen und der einschlägigen Litteratur zu erwerben, dafs er bald als Autorität auf diesem Gebiete anerkannt werden mufste.

Eine derartige intensive wissenschaftliche Arbeit drängte natürlich auch frühzeitig zu schriftstellerischer Bethätigung. Abgesehen von einigen theologischen Schriften, die sich mit dem Evangelium Johannis und seinem Wert als Ge-

schichtsquelle beschäftigen, veröffentlichte Tiele während der beiden Jahrzehnte, welche er im Pfarramte wirkte, eine Monographie über die altpersische Religion (De godsdienst van Zarathuštra, Haarlem 1864) und eine umfassende Darstellung der alten Religionen Ägyptens und Westasiens (Vergelijkende geschiedenis der Egyptische en Mesopotamische godsdiensten, Amsterdam 1869—1872. Verkürzte franz. Übers. von G. Collins, Paris 1882; englische von J. Ballingal, London 1882). Die remonstrantische Bruderschaft, welche sich immer durch regen wissenschaftlichen Sinn ausgezeichnet hat, wufste eine so tüchtige Kraft nach Gebühr zu schätzen und berief den Verfasser daher im Jahre 1873 als Professor an ihr theologisches Seminar, welches gleichzeitig von Amsterdam nach Leiden verlegt wurde. Am 13. Februar hielt Tiele in dem zu diesem Zwecke zur Verfügung gestellten Grofsen Auditorium der Leidener Universität seine Antrittsrede über die Stellung der Religionen der Naturvölker in der vergleichenden Religionswissenschaft (De plaats van de godsdiensten der Natuurvolken in de vergelijkende godsdienstwetenschap, Amsterdam 1873) und wenige Jahre darauf verfafste er in knapper, klarer Form die erste wissenschaftliche Darstellung des Gesamtgebiets der Religionsgeschichte: Geschiedenis van den godsdienst tot aan de heerschappij der wereldgodsdiensten, Amsterdam 1876. Dieses kleine Buch begründete seinen internationalen Ruf; es erschien in englischer, französischer, deutscher (Kompendium der Religionsgeschichte, übers. von F. W. T. Weber, 2. Aufl., Prenzlau 1887; kürzlich in 3., umgearbeitet von N. Söderblom, Breslau 1903), schwedischer, dänischer und ruthenischer Ausgabe und bildet die Grundlage von Puini's „Saggi di Storia della Religione“ (Firenze 1882). Als dann im Jahre 1877 das niederländische Hochschulwesen reorganisiert, und im Zusammenhange damit an der Universität Leiden

ein Lehrstuhl für allgemeine Religionsgeschichte errichtet wurde, vermochte man für diesen keine geeignetere Persönlichkeit zu gewinnen, als den bewährten Leiter des remonstrantischen Seminars. Am 10. Oktober desselben Jahres eröffnete Tiele seine akademische Wirksamkeit mit einer Antrittsvorlesung über den Ertrag der Assyriologie für die vergleichende Religionsgeschichte (De vrucht der Assyriologie voor de vergelijkende geschiedenis der godsdiensten, Amsterdam 1877; deutsch von K. Friederici, Leipzig 1878). Jetzt erst hatte er den Platz gefunden, auf dem sein vielseitiges Wissen und sein hervorragendes Lehrtalent zu voller Geltung kamen, und mehr als zwanzig Jahre lang gehörte er nun mit Männern wie Scholten, Kuenen und Rauwenhoff zu den glänzendsten Sternen der Leidener Alma Mater, während er gleichzeitig seine praktisch-theologischen Vorlesungen am Seminar fortsetzte.

Aber selbst in dieser arbeitsreichen Doppelstellung fand der Unermüdliche noch Zeit zu fruchtbarer litterarischer Thätigkeit. Zunächst verfaſste Tiele für die im gleichen Verlage wie das vorliegende Werk erschienene Sammlung von Handbüchern der alten Geschichte eine auf selbständiger Interpretation und Kritik der Quellen beruhende Babylonisch-assyrische Geschichte in zwei Teilen (Gotha 1886—1888), seiner Zeit ein Meisterwerk, das auch heute noch, obwohl natürlich durch den Fortschritt der Wissenschaft in manchen Einzelheiten überholt, zu den besten einschlägigen Gesamtdarstellungen gehört. Im Jahre 1891 erschien sodann der erste und 1893 der zweite Teil des hier in deutscher Bearbeitung vorliegenden Buches, der Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid tot op Alexander den Groote, welche der Verfasser selbst im Nebentitel als eine erweiterte und gänzlich umgearbeitete Neuausgabe seiner inzwischen teilweise veralteten „Geschiedenis van den godsdienst tot op de heerschappij der

wereldgodsdiensten" bezeichnete. Selbstverständlich ist sie ebenfalls dazu bestimmt, die 1869—1872 veröffentlichte ausführlichere „Vergelijkende geschiedenis der Egyptische en Mesopotamische godsdiensten" zu ersetzen. Einer bereits mehrfach an ihn ergangenen, aber wegen anderweitiger dringender Pflichten anfänglich abgelehnten Einladung der Lord Gifford-Stiftung folgend, welche alljährlich an den vier schottischen Universitäten Edinburgh, Glasgow, Aberdeen und St. Andrews Vorlesungen über „natürliche Theologie" oder, wie wir heute sagen würden, Religionsgeschichte und Religionsphilosophie veranstaltet, hielt Tiele in den Jahren 1896 und 1898 an der Universität Edinburgh zwei Serien von Vorträgen zur Einführung in die moderne Religionswissenschaft, welche bald darauf in niederländischer (Inleiding tot de godsdienstwetenschap, 2 Deelen, Amsterdam 1897 bis 1899), englischer und deutscher Ausgabe (Einleitung in die Religionswissenschaft, 2 Bände, Gotha 1899—1901) erschienen. Frei von allem gelehrten Ballast und den in Wirklichkeit nichtssagenden philosophischen Phrasen, welche Bücher dieser Art so oft ungeniefsbar machen, streng objektiv in der Darstellung und Beurteilung der Thatsachen und doch nie trocken und seelenlos, sondern stets von dem lebendigen Hauche einer ausgereiften, für alles Gute und Grofse begeisterten Persönlichkeit erfüllt, dazu in edler, klarer Sprache geschrieben, sind diese zwanzig Vorträge besonders dazu geeignet, auch Fernerstehende leicht und sicher mit den Gedankengängen und Problemen der modernen Religionswissenschaft bekannt zu machen. Die letzten Jahre seines Lebens widmete der arbeitsfreudige Forscher, dem im Alter die Rüstigkeit und Frische der Jugend treu geblieben war, wieder den Studien, mit denen der junge Pfarrer einst seine wissenschaftliche Laufbahn begonnen hatte, nämlich der Geschichte der iranischen Religion, deren Darstellung den II. Band seiner Geschiedenis

van den godsdienst in de oudheid bildet und in den Jahren 1895—1902 erschienen ist. Zugleich veröffentlichte er in der Form eines kurzgefafsten Grundrisses die Hauptgedanken seiner Vorlesungen über Religionsphilosophie, die er an der Leidener Universität zu halten pflegte (Hoofdtrekken der godsdienstwetenschap, Amsterdam 1901). In diesem kleinen Buche findet man eine kurze, aber sehr klare Übersicht seines eigenen Systems, wie es im Wesentlichen bereits seinen mehr populär gehaltenen und weiter ausgeführten Gifford-vorlesungen zu Grunde liegt.

Als die letztgenannte Schrift erschien, hatte ihr Verfasser bereits seine akademische Lehrthätigkeit eingestellt. Da jeder niederländische Universitätsprofessor gesetzlich verpflichtet ist, mit der Vollendung des 70. Lebensjahres in den Ruhestand zu treten, nahm Tiele, als er am 16. September 1900 das Rektorat der Leidener Universität niederlegte, zugleich Abschied von der Hochschule, die ihn so lange mit Stolz zu den Ihrigen zählen durfte. Aus den Worten, die er ihr bei dieser Veranlassung als Scheidegrufs zurief, spricht neben der Wehmut der Trennung und dem Ernst der Gewifsheit, „dafs es Abend wird und der Tag sich schon zum Untergange neigt“, doch auch in aller Bescheidenheit das dankbare und freudige Bewufstsein des Mannes, der auf eine lange, reichgesegnete Lebensarbeit zurückblicken darf. Wie berechtigt dieses Bewufstsein war, bewies wenige Monate später die herzliche Liebe und Verehrung, mit welcher einheimische wie ausländische Freunde und Schüler den gefeierten Gelehrten an seinem 70. Geburtstage umgaben. Und wenn er bei dieser Gelegenheit äufserte: „Ich bin wie die Kinder, die zu Bett müssen und noch ein wenig aufbleiben möchten; ein Weilchen noch, dann wird es doch einmal Zeit. Und ich hoffe nur dies eine, dafs ich nicht langsam abgebrochen werde!“ — so ist ihm auch dieser Wunsch erfüllt worden. Mit ungebrochener Kraft

durfte er seine Vorlesungen am theologischen Seminar wie seine wissenschaftlichen Studien noch länger als ein Jahr fortsetzen, bis am 11. Januar 1902 ein sanfter Tod seinem Leben unerwartet ein Ziel setzte. Auf dem Friedhofe am Groenesteeg in seiner Vaterstadt Leiden wurde der entschlafene Forscher wenige Tage später zu seiner letzten Ruhe gebettet.

Aber nicht nur in dem engeren Kreise seiner Freunde und Mitarbeiter wird sein Gedächtnis fortleben. „Qu'est-ce qu'une grande vie? — Une pensée de la jeunesse, realisée par l'âge mûr". Das Ideal seiner Jugend ist zur Wirklichkeit geworden: der Heimgegangene hat als akademischer Lehrer und wissenschaftlicher Schriftsteller lange Jahre hindurch die neue Wissenschaft ruhmvoll vertreten, deren Bauplan schon dem Studenten vorschwebte. Als im September 1900 in Paris der erste internationale Kongreſs für Religionsgeschichte eröffnet wurde, wählte man Max Müller und C. P. Tiele, die beide aus Gesundheitsrücksichten den Sitzungen fernbleiben muſsten, zu Ehrenpräsidenten des Kongresses. Mit Recht, denn sie haben den Grund gelegt, auf dem die dort versammelten Gelehrten weiterzubauen beabsichtigten. Hat der berühmte Oxforder Sprachforscher in seinen Sacred Books of the East eine umfassende und mustergültige Quellensammlung für die vergleichende Religionsgeschichte geschaffen, so hat sein ihm ebenbürtiger, aber anders gerichteter Leidener Freund das ungeheuere Material mit kritischem Scharfsinn zu sichten und mit architektonischem Talent zu organisieren verstanden. „Von den Thatsachen zu Gedanken!" — diese Losung aller echten Wissenschaft ist für Tieles Arbeit auf dem weiten Felde der Religionsgeschichte stets maſsgebend gewesen und hat sie ebenso vor dem Versinken in den bloſsen Stoff, wie vor subjektiver Willkür bewahrt. In dieser Beziehung sind namentlich die späteren Werke Tieles geradezu vorbildlich.

Noch mehr aber gereicht es dem Dahingeschiedenen zur Ehre, dafs bei ihm niemals der Mensch im Gelehrten untergegangen ist. Eine durch und durch vornehme Natur, reich begabt und vielseitig gebildet — auch als Redner und Dichter hat Tiele sich Freunde erworben —, ein klarer Denker und ein in sich abgeschlossener Charakter, gewann er sich die meisten Sympathieen durch die liebenswürdige Bescheidenheit, die mit allen jenen Vorzügen verbunden war. Wie das eines rechten Mannes Art ist, sprach er wenig von dem, was sein tiefstes Herz bewegte; aber wenn es von frivoler Hand angetastet wurde oder achtlos beiseite geschoben werden sollte, so wufste er für seine scharf ausgeprägte Überzeugung auch ein scharfes Wort zu finden. Und wie allen, welche durch das wechselvolle Spiel der Erscheinungen in ihren ewigen Grund zu schauen gelernt haben, war ihm ein sonniger Humor eigen, der sich über „die Tücke des Objekts" und die kleinen Schwächen seiner Mitmenschen mit einem schalkhaften Lächeln hinwegzusetzen vermochte. Wegen dieser edlen Eigenschaften seines Wesens gehörte ihm nicht nur die Bewunderung der Fernerstehenden, die dem berühmten Gelehrten galt, sondern — was mehr ist — die Liebe aller, die ihm näher traten. Er hat sich selbst das schönste Denkmal errichtet in ihren Herzen.

Auch der Baum, den er gepflanzt hat, wird weiter wachsen und Blüten und Früchte tragen. Die vergleichende Religionswissenschaft hat im letzten Jahrzehnt sich auch in unserem deutschen Vaterlande neue Freunde gewonnen und mehr Beachtung gefunden, obwohl ihre praktische Berücksichtigung noch viel zu wünschen übrig läfst. Und es ist zu erwarten, dafs der Widerspruch ihrer Gegner, der oft in einem Mifsverständnis wurzelt, im Laufe der Zeit immer mehr verstummen wird. Denn man wird sich in den mafsgebenden Kreisen auf die Dauer der Überzeugung nicht verschliefsen können, dafs die vergleichende Religionswissenschaft — die in ihren be-

sonnenen Vertretern selbstverständlich der kirchlichen Theologie nicht im mindesten ihre überlieferte Stellung im Organismus unserer Universitäten streitig machen will, sondern nur neben ihr oder in ihr als unentbehrliche Hilfsdisziplin einen bescheidenen Platz beansprucht — für ein logisches Denken genau dasselbe Daseinsrecht besitzt, wie z. B. die vergleichende Sprachwissenschaft oder die Kunstgeschichte, die beide auf unseren Hochschulen als besondere Lehrfächer behandelt und durch eigene Dozenten vertreten werden. Sehr seltsam ist der oft gehörte Einwand, dafs von einer besonderen Religionswissenschaft schon deshalb keine Rede sein könne, weil es keinem Gelehrten möglich sei, sämtliche Sprachen zu erlernen, in denen ihre litterarischen Quellen zu uns reden. Vermag dies etwa der Historiker — abgesehen von seinem relativ beschränkten Spezialgebiete — oder der vergleichende Sprachforscher? Will man einem solchen monumentalen Werke wie Ranke's Weltgeschichte oder zusammenfassenden Darstellungen wie Ed. Meyer's Geschichte des Altertums und Th. Lindner's Weltgeschichte seit der Völkerwanderung aus dem Grunde wissenschaftlichen Wert absprechen, weil ihre Verfasser nicht alle Quellen für die Geschichte der behandelten Völker und Zeiten im Originaltext zu lesen verstanden? Oder kann man auch nur einen einzigen Kirchenhistoriker namhaft machen, der sämtliche Quellen der christlichen Kirchengeschichte in ihrem ursprünglichen Wortlaut beherrscht? Ist darum die Kirchengeschichte nicht doch eine Wissenschaft, und zwar eine sehr wichtige, und zählen Vertreter dieses Faches wie Neander, F. Chr. Baur, Hase und Harnack nicht doch zu den Gelehrten ersten Ranges? — Auch der andere Einwand ist nicht stichhaltig, den man noch kürzlich von sehr geachteter Seite gegen die geforderte gröfsere Berücksichtigung der allgemeinen Religionsgeschichte erhoben hat: die Geschichte der christlichen Religion bilde einen so bedeut-

samen Ausschnitt aus der religiösen Entwickelung der Menschheit, daſs neben ihr die Kenntnis der übrigen Religionen nahezu überflüssig erscheinen müsse. Gewiſs, an Tiefe des Inhalts und Mannigfaltigkeit der Formen kann sich keine andere Religion mit dem Christentum messen; es ist für uns die Religion. Aber um seinen ewigen Gehalt und seine vielgestaltigen Lebensformen wissenschaftlich zu erkennen und zu verstehen, müssen wir es doch mit dem, was sich sonst auf Erden noch Religion nennt, vergleichen — erst so tritt sein innerer Wert wie seine äuſsere Bedingtheit klar zu Tage. Das gilt auch von der Religion Israels, aus deren mütterlichem Schoſse der Glaube an den Weltheiland hervorging: gerade das vergleichende Studium fremder Religionen hat die fruchtbarsten Anregungen und Fingerzeige für die wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments gegeben und zugleich die Erhabenheit des Gottes der Propheten und Psalmisten in neuem Lichte gezeigt. Überdies ist die Religionsgeschichte nicht nur der Theologen wegen vorhanden. Auch dem, was gemeinhin auf deutschen Hochschulen von Mitgliedern der philosophischen Fakultät als „Religionsphilosophie" gelehrt wird, würde nicht selten eine bessere empirische Grundlage, wie sie nur die vergleichende Religionsgeschichte zu liefern vermag, zu wesentlicher Förderung gereichen, denn auf dem Wege überwiegend apriorischer Konstruktion oder psychologischen Räsonnements läſst sich nun einmal ein wirkliches Verständnis der Religion und ihrer geschichtlichen Lebensäuſserungen nicht gewinnen. Vestigia terrent.

Die Teilung der Arbeit hat in unserer Zeit auch auf dem Gebiete der gelehrten Bildung ungeahnte Dimensionen angenommen, und kein Verständiger wird leugnen, daſs sie den Fortschritt unserer Erkenntnis mächtig gefördert hat. Aber dennoch darf jene keineswegs als das einzig berechtigte Prinzip wissenschaftlicher Thätigkeit an-

gesehen werden. Die Analyse mufs zur Synthese führen, sonst bleibt sie wertlos; und die Kenntnis des Einzelnen mufs das Verständnis des Ganzen erstreben, denn nur dieses ist für das Geistesleben der Menschheit von wirklicher Bedeutung. Ja, es ist so, wie der Dichter sagt: „Wenn die Könige bau'n, haben die Kärrner zu thun." Ohne die treue und geduldige Arbeit dieser würden jene wenig ausrichten. Das wollen wir immer offen und gern anerkennen, aber doch darüber nicht vergessen, dafs die schöpferische und gestaltende Königsarbeit höher einzuschätzen ist als aller Kärrnerfleifs. Männern wie Herder und Schleiermacher verdankt die Wissenschaft mehr, als hundert emsigen Spezialisten; ihr Genius hat uns neue Bahnen gewiesen und der Erforschung des religiösen Lebens der Menschheit Aufgaben gestellt, die zu einem grofsen Teile noch heute der Lösung harren. Und neben diesen Gröfseren verdient auch Cornelis Petrus Tiele als ihr Geisteserbe und Nachfolger in den Annalen der Religionswissenschaft mit Ehren genannt zu werden.

Stellichte (Hannover), im Juni 1903.

Pastor **Georg Gehrich.**

Transscription.

In der Transscription der avestischen Charaktere ist soviel wie möglich nach Einfachheit gestrebt. Die Länge der Vokale ist bezeichnet durch ^, z. B. â, î u. s. w. Unter den e-Lauten ist noch das é von ê unterschieden. Der durch âo wiedergegebene Vokal (kein Diphthong) wird ungefähr wie ein dumpfes a, englisch aw in law, saw, gelautet haben.

Die Aspirationen sind sämtlich durch ein h hinter dem Buchstaben bezeichnet: kh, gh, th, dh, zh, mit Ausnahme des f und des š (wie das französische ch, das englische sh, holländisch sj in sjouwer), wobei die drei Nuancen dieses Konsonanten, welche die Avestaschrift unterscheidet, nicht angegeben werden. Das ṅ ist guttural (franz. n in dans, sens), ñ wie unser n in eng, Dank. Das j ist wie das englische auszusprechen und läfst sich durch unser dsch nur unvollkommen wiedergeben, y ist unser j. ẖv stimmt mit dem altgermanischen hw überein.

Diese Transscription ist nur in den Eigennamen und Citaten angewendet, aber nicht in den Fremdwörtern mit deutscher Endung. Wir schreiben daher Irân (eigentlich îrân), aber Iranier und iranisch, Zarathuštra, aber Zarathustrier und zarathustrisch.

Inhalt.

Viertes Buch.

Die Religion bei den iranischen Völkern.

Erstes Kapitel.

Die heiligen Schriften.

Zweites Kapitel.

Vorgeschichte der zarathustrischen Religion.

Drittes Kapitel.

Die Stiftung und die erste Entwickelungsperiode der zarathustrischen Religion.

Viertes Kapitel.

Die zarathustrische Religion nach dem jüngeren Avesta.

Fünftes Kapitel.

Die Religion unter den Achaemeniden.

Seite

Bibliographische Anmerkungen.

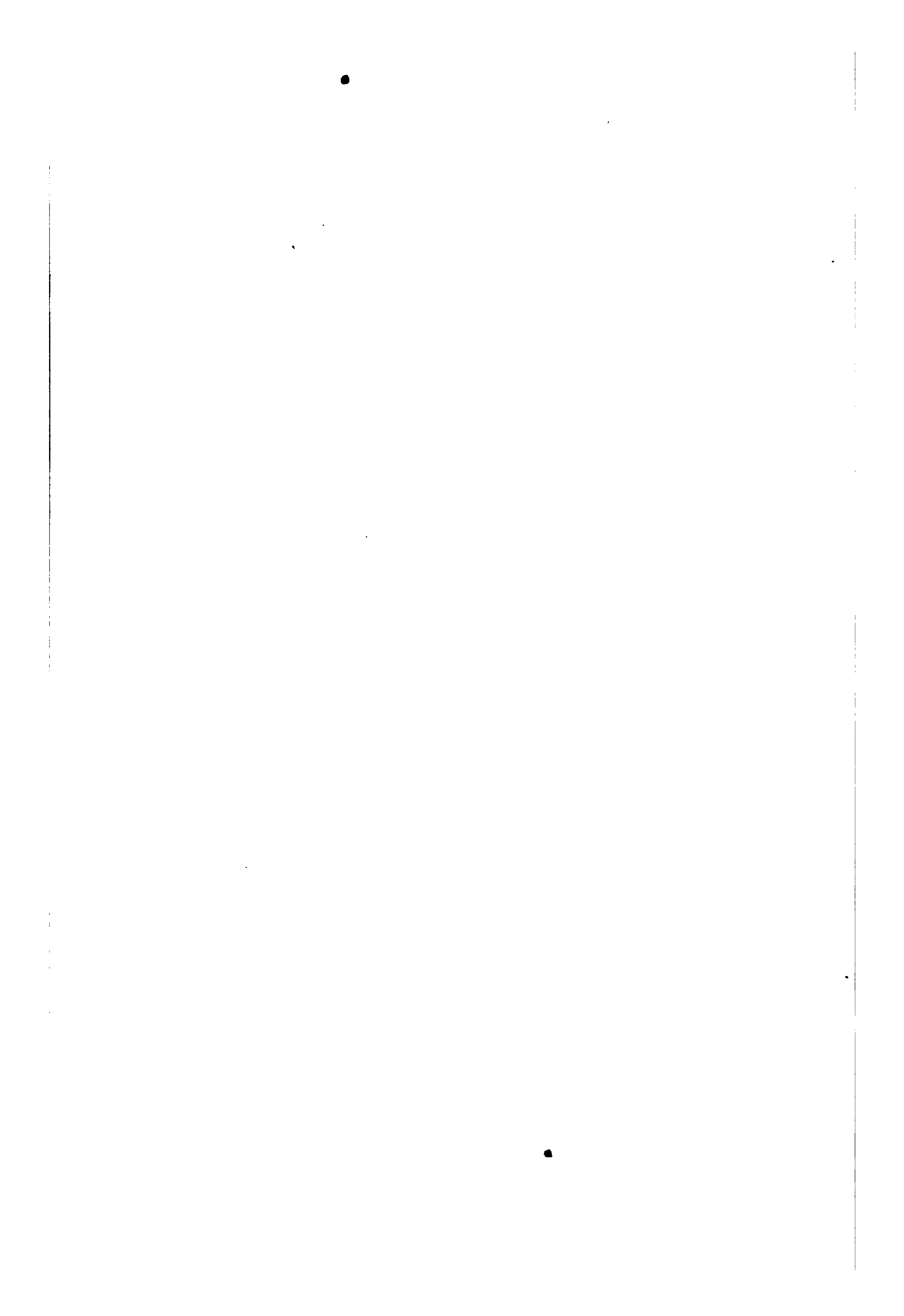
Viertes Buch.

Berichtigung.

S. 296, Z. 25 lies „vor den sechs irdischen" statt: von den sechs irdischen.

Viertes Buch.

Die Religion bei den iranischen Völkern.



Die Religion bei den iranischen Völkern.

Quellen.

Sehr zahlreich sind die Schriften, aus welchen man die mazdayasnische Religion kennen zu lernen vermag, wie sie unter der Regierung der Sâsâniden blühte und sich seither bis auf den heutigen Tag in einigen Gegenden Persiens, vor allem aber in dem westlichen Indien erhalten hat. Ehe das Avesta in Europa bekannt war, mufste man sich für die Kenntnis des Zoroastrismus hiermit und mit den Berichten der klassischen Schriftsteller begnügen. Am Ende des 17. Jahrhunderts hat der gelehrte Oxforder Professor Thomas Hyde versucht, auf Grund dieser Quellen, und zwar vorwiegend der jüngeren unter ihnen, eine Beschreibung der Religion der alten Perser, Parther und Meder zu verfassen [1]). Es versteht sich von selbst, dafs sie viel Altes enthalten, dafs sie manche Überlieferung mitteilen, manchen Brauch schildern, die schon seit Jahrhunderten existierten. Aber was in ihnen alt und was jung ist, kann mit Sicherheit nur durch die vergleichende Heranziehung der ältesten einheimischen Urkunden entschieden werden. Man ist zu der Ver-

1) Historia Religionis veterum Persarum eorumque Magorum, Oxon. 1700, dem jedoch der andere Titel voraufgeht: Veterum Persarum et Parthorum et Medorum religio.

mutung berechtigt, dafs sich in ihnen noch erheblich mehr als alt und ursprünglich herausstellen würde, wenn wir das Avesta noch vollständig oder wenigstens etwas mehr von ihm als die jetzt übriggebliebenen Fragmente besäfsen; aber auf solche Vermutungen darf man keine Geschichte bauen. Wir lassen sie daher in der Regel unberücksichtigt und benutzen sie nur gelegentlich zur Erläuterung historisch verbürgter Thatsachen. Als Quellen sind sie für die Periode, mit welcher wir uns ausschliefslich befassen, unbrauchbar.

Die Quellen, aus welchen die Geschichte der Religion der persischen oder iranischen Völker vor dem Sturze des Achämenidenreiches geschöpft werden kann, fliefsen relativ spärlich, obschon diese Spärlichkeit aufgewogen wird durch die hohe Bedeutung der wichtigsten, des Avesta, welches die meisten Überbleibsel in der ursprünglichen Sprache der heiligen Schriften der Zarathustrier enthält. Einige in den letzten Jahren entdeckte und in den gewöhnlichen Kanon nicht aufgenommene Fragmente haben sicher auch zu diesen alten heiligen Schriften gehört. Wir müssen uns hier damit begnügen, auf diese Hauptquelle hinzuweisen. Der Besprechung des Inhalts, des Alters, des Charakters und der Geschichte dieser Bücher mufs ein besonderes Kapitel gewidmet werden. Neben ihnen stehen, wiewohl für die Kenntnis der Religion von etwas geringerem Belang, die Inschriften der jüngeren Achämenidenlinie, von denen die hervorragendsten zu Behištân in Medien und zu Persepolis und Nakš-i-Ruštem in Persien gefunden worden sind. Sie sind altpersisch verfafst; in einer Sprache, die zwar von der des Avesta verschieden, aber doch nahe mit ihr verwandt ist. Obendrein sind die meisten derselben von einer Übersetzung in neu-susischer Sprache begleitet, in welcher man mit grofser Wahrscheinlichkeit die Sprache von Elam oder Susiana in der Achämenidenzeit erblickt, und von einer sogenannten assyrischen, wobei es sich hier mit

Sicherheit um die Sprache Babylons handelt. Ihr Hauptinhalt ist nicht religiöser, sondern historischer Natur. Doch bekennen die Könige — wortarmer zwar als die von Assur, und namentlich die von Babel oder Ägypten, wenn sie ihre Götter verherrlichen, aber mit grofsem Nachdruck — ihren Glauben an Auramazda, den grofsen Gott, und schreiben ihre Herrschaft und ihre Siege seiner Gnade zu.

Mehrfach entlehnt man auch Daten für die Beschreibung der altiranischen Religion dem Bundehiš, einer Schrift in Pehlewi, der Sprache der Sâsânidenperiode, und falls die Hypothese des grofsen Kenners dieser Sprache, E. W. West, — nämlich dafs dieses Werk eine Übersetzung oder Bearbeitung des Dâmdât-Našk, eines der verloren gegangenen Bücher des Avesta sei, — das Richtige trifft, würde nichts gegen eine solche Verwendung dieser Schrift zu erinnern sein. Dafs sie viele alte Bestandteile enthält, wird niemand leugnen. Aber die Redaktion, welche wir besitzen, stammt frühestens aus dem 9. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, also aus einer Zeit, als auch die Sâsânidenherrschaft längst zu Ende und die mazdayasnische Religion nicht mehr Staatsreligion war. Sollte selbst der Dâmdât-Našk die Grundlage dieser Schrift bilden, so ist sie doch jedenfalls keine genaue Übersetzung desselben. Um von den Anspielungen auf die Araber zu schweigen, welche spätere Zusätze sein könnten, so enthält sie so viel, was allein aus der Sâsânidenzeit herrühren kann, dafs wir unvorsichtig handeln würden, wenn wir alles Übrige als Zeugnis für die religiösen Anschauungen der Jahrhunderte vor Alexander annehmen wollten. Eine Sichtung ist vor der Hand unmöglich. Wir werden diese Quelle daher nicht benutzen. Das Gleiche gilt in noch erhöhtem Mafse von allen anderen Pehlewischriften, deren Wert für die Interpretation des Avesta wir nicht in Abrede stellen wollen, während sie als Quellen für die Religion unserer Periode nicht in Betracht kommen.

Der einzige Zeitgenosse der Achämeniden unter den hellenischen Schriftstellern, der etwas über die Religion der Perser berichtet, ist Herodotos. Sein Feind Ktesias, welcher Arzt am persischen Hofe war, hatte die schönste Gelegenheit, seine ehemaligen Landsleute über die in seinem Adoptivvaterlande herrschende Religion zu unterrichten, und hat vielleicht auch darüber geschrieben, aber die erhaltenen Fragmente seines Werkes handeln nicht von der Religion. Wenn wir berücksichtigen, wie geringes Vertrauen er bezüglich seiner historischen Mitteilungen verdient und ebenso hinsichtlich des wenigen, was er über die Religion der Babylonier und Assyrer sagt, so ist dies wahrscheinlich nicht sehr zu bedauern, obgleich er hier aus eigener Anschauung berichten konnte. Herodot giebt in seinem 1. Buch, Kap. 131—140, eine verhältnismäfsig ausführliche Beschreibung der Religion und der Sitten der Perser, welche sehr wahrscheinlich auch für die Meder zutrifft. Hat er nun selbst Persien besucht — was nicht sicher ist, oder sich nur von kleinasiatischen Persern über ihre Heimat und ihre Geschichte belehren lassen — was wahrscheinlicher ist: jedenfalls schildert er die Verhältnisse, wie sie zur Zeit Artaxerxes' I., um die Mitte des 5. Jahrhunderts vor Christus, beschaffen waren. Falls er ältere griechische Quellen benutzt haben sollte, könnte sich seine Beschreibung auf eine etwas frühere Periode beziehen. Aber zu dieser Vermutung liegt kein genügender Grund vor.

So viel steht fest: was er berichtet, ist weder von ihm selbst noch von seinem Gewährsmann aus persischen heiligen Schriften geschöpft. Es ist das Resultat eigener oder fremder Beobachtung und mündlicher Mitteilungen; nicht die offizielle Lehre der Priesterschulen, sondern die alltägliche Praxis, welche sich natürlich von den Vorschriften und Idealen der Theologen einigermafsen unterschied. Das mufs man vor allem beachten bei der Beurteilung des Wertes seiner Schilderung, welche durch

die Lehren des Avesta nicht Lügen gestraft wird, wenn sie ihnen zu widersprechen scheint, aber auch nicht beweist, dafs das Avesta aus anderer Zeit und anderer Sphäre stammen müsse. Die Übereinstimmungen sind zu zahlreich und zu merkwürdig, als dafs man daran zweifeln könnte, dafs er wirklich die zarathustrische Religion meint. Nicht immer steht er ganz auf der Höhe: was er Kap. 139 über die persischen Namen sagt, zeigt, dafs er hier seinen Gewährsmann nicht begriffen, und wenn er Kap. 131 Mithra für eine weibliche Gottheit hält, welche die Perser von den Arabern übernommen hätten, so liegt auf der Hand, dafs er ihn mifsverstanden hat. Doch solche Ungenauigkeiten sind leicht zu verbessern, und es ist kein Grund vorhanden, seine Mitteilungen als unglaubwürdig zu verwerfen. Sie liefern im Gegenteil ein kostbares Hilfsmittel, um zu untersuchen, was zur Zeit der Achämeniden von der zarathustrischen Religion bereits allgemein recipiert war.

Sehr zu beklagen ist, dafs die Werke des Theopompos verloren gegangen sind. Im 8. Buche seiner Philippina behandelte dieser Zeitgenosse des Philippus und Alexander auch die Lehre der Magier. In Verbindung mit der Tradition der Pârsis, dafs Alexander die heiligen Schriften der Zoroastrier ins Griechische übertragen liefs, was sicher nicht buchstäblich aufzufassen ist, würde es sehr wichtig sein zu wissen, was Theopompos von der in ihnen enthaltenen Lehre gelesen oder gehört hatte. Plutarch hat sein Werk gekannt und zurate gezogen. Wo er von den aufeinanderfolgenden Weltepochen spricht, welche die Perser annahmen, über den Streit zwischen Oromazdes und Areimanios und die Vernichtung des letzteren, führt er ihn an. Wahrscheinlich hatte er auch die in mancher Hinsicht sorgfältige Beschreibung der zarathustrischen Theologie, welche er in derselben Schrift [1]) giebt, ihm zu verdanken.

---

1) De Iside et Osiride, c. 46—47. Ziemlich richtig ist die

Es müfste denn sein, dafs er dies aus Hermippos geschöpft hätte, einem Zeitgenossen des Ptolemaios Euergetes (247—222 v. Chr.), von welchem Plinius [1]) versichert, dafs er die religiösen Lehren der Perser nach ihren eigenen Büchern studiert und einen ausführlichen Bericht über die zwei Millionen Verse geliefert habe, welche dieselben enthalten. Auch das Werk des Hermippos ist gänzlich verloren gegangen, für die Geschichte der mazdayasnischen Religion ein unberechenbarer Verlust. Nicht so sehr, weil wir, ebenso wenig als das mit Plutarchs Berichten der Fall ist, viel aus ihm erfahren würden, was in den älteren und jüngeren einheimischen Quellen nicht zu finden wäre, sondern weil aus ihm hervorgehen würde, was damals schon bei den Zarathustriern Geltung besafs, und weil es über die Frage nach dem Alter des Avesta viel Licht verbreiten könnte.

Deshalb ist die Mitteilung des Diogenes Laertius (der auch Theopompos anführt), dafs Eudoxos, der Zeitgenosse Platons, und Aristoteles die Lehre von dem Kampfe zwischen Zeus-Ormazdes und Hadês-Areimanios schon kannten [2]), trotz ihrer Kürze von höchster Bedeutung.

Erklärung, welche er von vier der sechs Amešaspends giebt, aber Haurvatâṭ und Ameretâṭ hat er nicht gut verstanden. Was er erzählt über das Verbergen von 24 durch Oromazdes geschaffenen Göttern in einem Ei, welches durch ebenso viel Gegenschöpfungen des Areimanios geöffnet wird, ist bislang durch keinen älteren zarathustrischen Text bestätigt. Für das, was in späteren Schriften einigermafsen mit dieser Vorstellung übereinstimmt, vgl. Windischmann, Zoroastrische Studien, S. 284.

1) Historia naturalis XXX, 1. Windischmann, dem die zwei Millionen übertrieben vorkommen, will statt vicies centum milia versuum lesen vicies dena milia versuum und weist nach, dafs diese 200000 Zeilen so ziemlich mit demjenigen übereinstimmen, was über den Umfang des Avesta zur Zeit der Sâsâniden berichtet wird. Auch ich möchte für die Genauigkeit dieser zwei Millionen nicht einstehen. Aber das sâsânidische Zend-Avesta galt nur als ein Überbleibsel der reicheren Litteratur, welche zur Zeit Alexanders existierte.

2) Prooemium, capp. 6 und 9.

Gehört auch Strabo schon zum 1. Jahrhundert v. Chr., so verdient er doch erwähnt zu werden, weil das, was er über persische Kultgebräuche bei den Kappadokiern aus eigener Erfahrung mitteilt, von wesentlichem Belang ist [1]), obschon er sonst augenscheinlich aus anderen Schriften, teilweise selbst aus Herodot schöpfte.

Was endlich Pausanias an einer einzigen Stelle [2]) von den Gebräuchen der Magier sagt, stimmt ziemlich mit dem überein, was aus dem Avesta bekannt ist.

Übrigens können wir uns damit begnügen, auf die noch immer nicht veraltete Abhandlung von Fr. Windischmann über die Stellen der Alten, welche auf den Zoroastrismus Bezug haben [3]), zu verweisen, wenn wir auch nicht mit ihm die Echtheit der Fragmente des Xanthus Lydus und des Platon zugeschriebenen Dialogs, welchen er heranzieht, anzunehmen vermögen.

---

1) Man vgl. aufser XI, 8, 4 besonders das XV. Buch, und hier u. a. 2, 14; 3, 1; 3, 7 f.; vor allem 3, 13 ff.

2) V, 27, 2 und 3.

3) „Stellen der Alten über Zoroastrisches“ in Zoroastrische Studien, S. 260—313.

Erstes Kapitel.

Die heiligen Schriften.

1. Das Zend-Avesta der Sâsâniden.

Die Geschichte der mazdayasnischen Religion fällt zu einem guten Teil zusammen mit der der heiligen Schriften der Zarathustrier. Deshalb müssen wir uns erst näher mit diesen Schriften selbst befassen. Der gröfste Teil derselben ging verloren. Wie schon erwähnt wurde, gab es, als Alexander das persische Reich stürzte, bereits eine reiche zoroastrische Litteratur, der unter anderen Hermippos die Materialien für sein Werk entnahm. Nach einer parsischen Überlieferung, auf welche wir später zurückkommen, soll der griechische Eroberer diese Bücher teils verbrannt, teils nach seiner Heimat gesandt haben, und erst die Arsakiden, später die Sâsâniden (226—636 n. Chr.) sollen die Überreste derselben gesammelt haben. Sicher ist, dafs unter der Herrschaft der letzteren ein Kanon oder eine heilige Schrift im Gebrauch war, welche den alten Text, Avesta, mit seiner Erklärung, Zend, enthielt und aus diesem Grunde gewöhnlich Zend-Avesta heifst. Dieser Kanon zerfiel in einundzwanzig Nasks oder Bücher, von denen man im 9. Jahrhundert unserer Zeitrechnung noch zwanzig in der ursprünglichen Sprache, neunzehn aufserdem in der Pehlewi-Übersetzung mit erklärenden Glossen besafs. Auch diese Sammlung existiert jetzt nicht mehr. Sie ging verloren, nicht gerade infolge

der Einführung des Islâm — denn dieser herrschte im 9. Jahrhundert schon lange — sondern erst später unter der tatarischen Herrschaft, durch die Ungunst der Zeiten und die Sorglosigkeit und Unwissenheit der Gläubigen. Den Trümmern dieser Sammlung sind die folgenden Abschnitte dieses Kapitels gewidmet.

Es könnte scheinen, als ob die Besprechung des Zend-Avesta der Sâsâniden nicht zu unserer Aufgabe gehörte, weil wir unsere Geschichte nicht weiter fortsetzen als bis zu Alexander dem Grofsen. Aber thatsächlich liegt die Sache anders. Wenn das Avesta auch, falls es ganz erhalten geblieben wäre, nur unter gewissem Vorbehalt als Quelle für die Kenntnis der zarathustrischen Religion vor dem Sturze der Achämeniden würde dienen können; wenn die alten Schriften auch in ihm im Geiste der Zeit überarbeitet und neu redigiert wurden: die alten Schriften sind doch in ihm enthalten und machen den Kern desselben aus. Es ist demnach von Belang, zu untersuchen, was wir noch von ihm wissen können; auch weil so auf das, was erhalten blieb, ein erwünschtes Licht fällt.

Über den Inhalt des sâsânidischen Zend-Avesta giebt der Dînkart, eine Schrift in Pehlewi aus dem 9. Jahrhundert n. Chr., mehr oder minder ausführliche Mitteilungen. Der Verfasser scheint sowohl das Original als die Übersetzung mit den eben genannten Ausnahmen noch vor sich gehabt zu haben. Nur die letztere verstand er. Das erstere war für ihn ein Buch mit sieben Siegeln. Das geht daraus hervor, dafs er nichts über den Inhalt jenes einen Nask zu berichten weifs, den er zwar noch in der alten Sprache, aber nicht in Übersetzung besafs. Was er liefert, ist also lediglich ein Auszug aus dieser Übersetzung mit all ihren Ungenauigkeiten, Umschreibungen, Glossen und jüngeren Zusätzen. Sorgfältig scheint der Auszug allerdings zu sein; wenigstens die Übersicht über den Inhalt des Vendîdâd, welche

der Verfasser giebt, stimmt ziemlich mit dem Original überein. Aber es kommen Details aus der Zeit der Sâsâniden, ja hin und wieder selbst Anspielungen auf die Araber darin vor, so dafs man gut daran thun wird, nur dasjenige als alt zu betrachten, was mit der Lehre der ursprünglichen Texte, soweit wir sie noch besitzen, im Einklang steht.

Der Dînkart enthält zwei Anordnungen der einundzwanzig Bücher, von denen keine die ursprüngliche sein kann. Die eine teilt sie in drei Arten, zu deren jeder sieben Nasks gehörten: nämlich sieben gâthische, sieben hadha-mãthrische und sieben Gesetzbücher. Diese Einteilung stimmt nur teilweise mit dem Inhalt der Bücher überein. Aus den eigenen Worten des Autors geht deutlich hervor, dafs eigentlich nur vier zu den Gâthas gehören, und dafs nur fünf auf den Namen von Gesetzbüchern Anspruch erheben können, so dafs alle übrigen thatsächlich zu den hadha-mãthrischen, denen gemischten Inhalts, gerechnet oder wenigstens so charakterisiert werden müssen. Die zweite Anordnung ist eine theologische Spielerei; in ihr entspricht jedes Buch einem der einundzwanzig Worte des Ahuna-vairya-Gebets „der Quelle der Quellen der Religion“. Vielleicht ursprünglicher und jedenfalls rationeller ist die Reihenfolge, in welcher ungefähr alle persischen Rivâyets die Nasks aufzählen, und der wir daher bei unserer kurzen Beschreibung des Zend-Avesta uns anschliefsen werden.

An der Spitze steht der Stôt-yašt (staota-yêsnya), der jetzt noch ganz in dem Yasna enthalten ist und die ältesten Lieder, die Gâthas, nebst anderen alten Texten umfafst. Mit Recht hat der gröfste Kenner der Pehlewilitteratur, West, bemerkt, dafs der Stôt-yašt und besonders die Gâthas den Mittelpunkt bilden, um welchen alle Nasks sich angesetzt haben, und dafs diese Texte in der Sâsânidenzeit weder gröfser noch kleiner waren als jetzt.

Vielleicht würde man sie besser das Fundament nennen, auf welchem alles andere ruht. Die drei unmittelbar folgenden Nasks sind oder sollen sein Kommentare zu den Gâthas und den ältesten Gebeten. Der erste derselben, der Sûtkar, kann nur mit einigem guten Willen so genannt werden; ich würde selbst Anstand nehmen, diesen Nask eine Sammlung von Homilieen nach dem Vorbilde der Gâthas zu nennen, wenn man auch dabei beschönigend hinzusetzen will, dafs „Homilieen wohl einmal etwas weit vom Texte abschweifen". In Wahrheit stehen, soweit wir wenigstens nach der Inhaltsangabe des Dînkart urteilen können, manche Kapitel mit den Liedern, zu welchen sie herkömmlich gerechnet werden, nicht im mindesten Zusammenhang [1]). Viel mehr von einem Kommentar hat der Varstmânsar. Er ist nicht nur nach der Ordnung der Gebete und Lieder eingeteilt (wenigstens nach einer Einleitung, welche die wunderbare Geburt Zarathuštras erzählt), sondern hält sich wirklich meist an das, was an der entsprechenden Stelle des Pehlewi-Yasna zu finden ist [2]), obschon bisweilen in ihm Dinge behandelt werden, von denen weder in den alten Texten, noch in der Übersetzung unseres Wissens die Rede ist, und obschon von Mânî und seinen Nachfolgern (215 n. Chr. und folgende Jahre) und sogar von dem 9. und 10. Jahrhundert nach „dem Kommen der Religion", d. h. nach

1) Man vgl. z. B. in Dînk. IX das 6. Kap., das zu Yasna 29 gehören soll und nicht einmal Gèuš-urva erwähnt, oder Kap. 7, das von etwas ganz anderem handelt als von den beiden Geistern in Yasna 30, und dergl. mehr.

2) Als Beispiel der Art und Weise, in welcher dies geschieht, mag das Folgende dienen: In Fargard 15 wird u. a. von der ḫvaêthvadâta, der Heirat zwischen Verwandten, gesprochen und Aurhmazd selbst als Beispiel herangezogen. Die Veranlassung dazu ist die Stelle in Yasna 44, wo Speñta Ârmaiti seine Tochter heifst, in Beziehung gesetzt zu einer sonst vorkommenden Mythe, welche sie seine Gattin nennt, woraus man den Schlufs zog, dafs er (wie Manu) mit seiner eigenen Tochter vermählt war.

der einheimischen Chronologie von dem 5. und 6. oder selbst von dem 6. und 7. Jahrhundert n. Chr., natürlich in prophetischer Form gesprochen wird. Darf man die Gâthas einigermafsen mit einer vedischen Saṃhitâ vergleichen, so würde man diesen Nask ein Brâhmaṇa nennen können. Noch enger an die Gâthas und die zu ihnen gehörenden Texte schliefst sich der Bako-Nask an, wenigstens der Reihenfolge nach. Das Buch erhebt nicht den Anspruch, ein vollständiger Kommentar zu sein, sondern der Verfasser wählt einige Teile (bako, bagha, Stück, Fragment) aus und knüpft an diese seine Betrachtungen an, wobei es jedoch auch meist schwierig ist, den Zusammenhang zu erfassen [1]). Die ersten drei Fargards des Bako-Nask, eine Art Auslegung zu den drei heiligen Gebeten enthaltend, besitzen wir noch im Original [2]).

Auf diese eigentlich „gâthischen" folgten die sieben Bücher vermischten Inhalts, die hadhamāthrischen, welche sowohl von religiösen Zeremonien und Bräuchen als von Legenden, Mythen, Kosmogonie und dem mazdayasnischen Gesetz handelten. Der wichtigste dieser Nasks scheint der Dâmdâṭ, „die Hervorbringung der Geschöpfe" gewesen zu sein, eine Art Genesis der geistigen und materiellen Welt. Das Buch behandelt also dasselbe Thema wie der Bundehiš, eine Pehlewischrift, von der wir noch eine Bearbeitung aus dem 9. Jahrhundert unserer Ära besitzen, und ist, wie bereits erwähnt wurde, nach der Vermutung von West die Grundlage desselben gewesen. Einen anderen dieser Nasks, den Vîštâsp-sâstô, meint man wiederzuerkennen in dem sogenannten Vîštâsp-yašt, dessen ursprünglicher Text noch erhalten ist. Verhält

1) Nur von diesen drei Nasks besitzen wir eine einigermafsen ausführliche Analyse in Dînkart IX, von allen übrigen, soweit sie dem Verfasser zugänglich waren, nur eine kurze Inhaltsangabe in Dînkart VIII.

2) Nämlich Yasna 19—21.

sich dies so, dann haben wir hier eine ziemlich späte Schrift, welche u. a. in der Form eines Unterrichts, den Zarathuštra dem Könige Vîštâspa erteilt, die mazdayasnische Lehre zusammenfaſst, dürftig in ihrer Komposition und nicht sehr originell.

Was der Vaštaj-Nask enthielt, der nun folgt, wissen wir nicht, denn er ging schon frühe verloren. Aber die beiden folgenden, Spend und Citradâţ haben das mit einander gemein, daſs sie beide von der Legende der Heiligen und Propheten handeln: der zweite, welcher also in chronologischer Reihenfolge der erste sein müſste, von Hošang bis Zaratušt, der erste von Zaratušt bis Sošans. Hieran schlieſst sich von selbst der Bakân-yaštnask an, der mindestens fünfzehn der noch im alten Text erhaltenen Yašts umfaſste, in welchen die epische Sage von Irân bekanntlich einen so hervorragenden Platz einnimmt.

Dann kommen fünf Gesetzbücher, von denen das letzte, der Vendîdâd, noch vorhanden ist. Wie alle Gesetzbücher des Altertums handeln sie von allem möglichen in buntem Gemisch, von religiösen, bürgerlichen, politischen Angelegenheiten, ohne daſs die Inhaltsübersichten, die wir gerade hier in ziemlicher Ausführlichkeit besitzen, uns erlaubten, eine logische Ordnung in ihnen zu entdecken. Nur könnte man das erste, Nîkâtûm, als eine Art Strafgesetzbuch, das vierte, Sakâtûm, als eine Ordnung für die persönlichen und Familienangelegenheiten bezeichnen; aber diese allgemeinen Namen würden doch zu verschiedenen Kapiteln, welche sie umschlieſsen, nicht passen. Auch die Frage, ob sie Pehlewibearbeitungen von sehr alten Texten sind, läſst sich schwer beantworten. Es kommt vieles in ihnen vor, was alt sein kann, vieles aber auch, von dem das Gegenteil noch sicherer ist. In der Inhaltsangabe des eben genannten Strafgesetzbuches ist nichts zu finden, was uns verhindern könnte, es auf die Zeit der Achämeniden oder noch

früher anzusetzen. Auch von den anderen würde im allgemeinen dasselbe gelten können, sofern man nicht hinzuzusetzen vergifst, dafs sie mit den späteren sozialen und politischen Bedürfnissen und religiösen Anschauungen in Übereinstimmung gebracht und stark interpoliert sind. So braucht, um nur ein einziges Beispiel namhaft zu machen, was in dem Ganabâ-sar-nîjaṭ bezüglich der Krieger und ihrer Befehlshaber vorgeschrieben wird, nicht späten Ursprungs zu sein; aber wenn in einem anderen Kapitel dieses Nask die Feinde ermahnt werden, sich dem König der Könige und dem Dienst der Yazatas zu unterwerfen, und man sie sogar mit dem Tode bedroht, falls sie dies verweigern und die iranische Nationalität nicht annehmen wollen, dann können wir davon überzeugt sein, dafs hier ein Orthodoxer aus der Zeit der Sâsâniden das Wort führt. Nur wo wir, wie es bei einem Teile des Gesetzbuches Hûspâram der Fall ist, noch den Avestatext besitzen [1]), der ihm zugrunde lag, können wir das Alte von den späteren Zusätzen unterscheiden. Ob diese Gesetzbücher jemals eingeführt und der Rechtsprechung zugrunde gelegt sind, ist schwerlich noch zu entscheiden. Für die Sâsânidenzeit ist dies nicht unwahrscheinlich; in der Periode, mit welcher wir uns beschäftigen, waren sie vielleicht nur noch heilige Schriften, in denen die Priester und Theologen ihre Ideale gezeichnet hatten, während sie im öffentlichen Leben keine bindende Kraft besafsen.

Die ganze Sammlung beschliefst der Hadhôkt-Nask, welcher laut seines Namens (h a d h a - û k h t a) ein Zusatz zu den anderen Texten und deshalb von buntscheckigem

---

1) Der Inhalt von zwei Fargards dieses Nask stimmt grofsenteils überein mit dem Nîrangištân, herausgegeben und übersetzt von Darmesteter, L e Z e n d - A v e s t a III, p. 91 suiv., aber die Reihenfolge ist eine ganz andere. Darmesteter hat nicht bemerkt, dafs der erste Teil der Avesta-Nîrangištân nicht in dem gleichnamigen Fargard des Nask, sondern in dem ihm voraufgehenden Aêrpatištân seine Parallele hat.

Inhalt war, aber auch sehr alte Bestandteile umfaſst zu haben scheint. Verschiedene Fragmente desselben sind noch in der Ursprache erhalten, und der Name selbst wird in dem jüngeren Yasna erwähnt.

Eine wichtige Schluſsfolgerung, welche aus dieser Übersicht gezogen werden darf, ist die, daſs die Gâthas mit den zugehörigen Texten in dem Zend-Avesta der Sâsâniden denselben hohen Rang einnehmen als in dem uns bekannten Avesta, dort ebenso wie hier den Kern bilden und als die ältesten und heiligsten Urkunden der zarathustrischen Offenbarung anerkannt werden. Auch ist deutlich, daſs das Zend-Avesta keinen einzigen gâthischen Text mehr oder weniger enthielt als die, welche in den Yasna des Avesta aufgenommen sind. Das erhellt aus der Reihenfolge der drei gâthischen Nasks, welche die Form von Kommentaren zu den heiligsten Gebeten und den Gâthas haben, obschon sie zu der — auch in späteren Jahrhunderten nicht seltenen — Art von Kommentaren gehören, welche mehr ein- als auslegen. Jedenfalls beweisen sie, mit welcher Ehrerbietung man die alten Urkunden betrachtete und wie man in ihnen das Fundament der göttlichen Offenbarung sah.

Das Wichtigste, vor allem für die Kenntnis der Religion, was nach Alexander noch von den heiligen Büchern existierte, blieb also erhalten. Dennoch bleibt der Verlust von so vielen, wenn auch minder wichtigen Schriften in der ursprünglichen Form und der alten Sprache immer zu beklagen. Eine gröſsere Reichhaltigkeit der altiranischen Litteratur würde der Erklärung der Überbleibsel nicht wenig zugute kommen. Eine Scheidung zwischen dem Altüberlieferten und dem später Hinzugefügten in der Pehlewi- und Pârsilitteratur würde nur so möglich sein. Existierten das Buch der Geschlechter, der Nask-Cithradâṭ und der Spend noch, so würden wir die Fragmente des iranischen Epos und der Zarathustralegende nicht mit Mühe zu einem gewissen Ganzen zu

verbinden brauchen, sondern eine Übersicht beider vor uns haben. Aus dem Dâmdâṭ würden wir ersehen können, welche Vorstellung sich die alten Zarathustrier von der Schöpfung und Einrichtung der Welt machten, was jetzt nur aus einzelnen Andeutungen in den Avestabüchern und ferner hypothetisch aus sehr trüben Quellen erschlossen werden kann. Auch über den Kultus und die Priesterschaft würden wir um einiges besser unterrichtet sein. Aber wir müssen uns mit dem begnügen, was aus dem grofsen Schiffbruch gerettet wurde, und die Frage ist nur, ob wir es vertrauensvoll benutzen dürfen. Diese Frage ist jetzt zu beantworten.

2. Das Avesta und seine einzelnen Bestandteile.

Von den einundzwanzig Nasks, von welchen in dem vorigen Abschnitte dieses Kapitels die Rede war, besitzen wir, wie man berechnet [1]), noch zwei vollständig, nämlich die Staota-Yêsnya [2]) und den Vendîdâd; einen fast vollständig, nämlich die Yašts (Bakân-Yašt); drei andere, unter ihnen den Hadhôkht-Nask, zu einem grofsen Teil und von neun anderen mehr oder minder erhebliche Bruchstücke. Sie sind verfafst in einer altiranischen Sprache, einer Schwestersprache des Altpersischen, welches die Achämeniden in ihren Inschriften anwendeten, aber in zwei etwas verschiedenen Dialekten. Früher wurde sie meist Zend genannt, was sicher verkehrt ist, weil unter Zend niemals eine Sprache verstanden wurde; jetzt bezeichnet man sie in der Regel als Avestische. Der Name Baktrisch, schon von Benfey und Spiegel gebraucht, scheint mir noch immer der beste zu sein, ist auch Baktrien nur eins, aber doch wenigstens das

1) Darmesteter, Le Zend-Avesta III, XVI suiv. und West, Pahlavi Texts, Part IV in Sacred Books of the East XXXVII, passim.

2) In Yasna 14—17, 22—54 und 56.

bedeutendste der Länder, in welchen diese Sprache einst gesprochen wurde. Den gröſseren Teil davon bildet das Avesta, das heilige Gesetz, von Anquetil du Perron im Jahre 1761 nach einer Reise, die von seltener Hingabe an die Wissenschaft und eiserner Ausdauer zeugte, nach Europa gebracht und schon von ihm versuchsweise übersetzt. Später wurden noch einige Fragmente gefunden [1]). Wahrscheinlich blieben nur diese Stücke erhalten, obwohl man sie ohne die Hilfe einer Übersetzung nicht zu verstehen vermochte, weil sie beim Gottesdienst gebraucht und dabei in der alten Sprache recitiert und gesungen werden muſsten. Der geringe Umfang des Avesta und der verdorbene Zustand des Textes erschweren das richtige Verständnis nicht wenig. Der erste, welcher den Weg zu einer wissenschaftlichen Erklärung bahnte, war Eugène Burnouf. Seit ihm hat man, unter mancherlei Abirrungen freilich, so oft man zu der gesunden philologischen Methode zurückkehrte, in dem Studium der zarathustrischen Schrift beständige Fortschritte gemacht, und so ist es möglich geworden, die Entwickelung der Religion, deren Urkunden sie umfaſst, in ihren Hauptzügen zu erkennen und ein einigermaſsen zutreffendes Bild derselben zu entwerfen [2]).

Das Avesta besteht aus 1) dem Yasna, einem rein ritualistischen Buche, in welchem die Texte nach der

---

1) Gesammelt und herausgegeben, auch soweit möglich übersetzt von Darmesteter in dem 3. Teil seines Le Zend-Avesta.

2) Es ist hier nicht der Ort dazu, die Geschichte der Avesta-Exegese zu schreiben oder die rechte Methode derselben zu erörtern, was ohne die Besprechung allerhand technischer Details nicht geschehen könnte. Nur will ich, um Farbe zu bekennen, gern erklären, daſs ich auch hier gute Resultate ausschlieſslich von der Einen kritisch-philologischen Methode erwarte, welche auf alle Schriften aus früherer oder späterer Zeit anzuwenden ist, wobei jedoch die verständige Berücksichtigung der traditionellen Erklärung gute Dienste leisten kann. Ihr sklavisch zu folgen, ist eine schmähliche Verleugnung aller Wissenschaft.

Reihenfolge der Opferhandlungen angeordnet sind, bei denen sie recitiert oder gesungen wurden; 2) dem Vispêred (vîspê ratavô = alle Herren, d. h. angerufenen Heiligen), so genannt, weil er bei den Opferhandlungen gebraucht wurde, bei welchen man alle Herren anrief; 3) dem Vendîdâd (vî-daêva-dâta = gegen die Daêvas gegeben, oder das Gesetz gegen die Daêvas), ein Gesetzbuch in zweiundzwanzig Fargards oder Kapiteln, die Vorschriften enthaltend, welche der Fromme zu beachten hat, um die religiöse Reinheit zu behalten oder wiederzuerlangen, ohne welche er in die Macht der Daêvas geraten würde; 4) den Yašts, Opfergesänge, gröſstenteils zur Ehre der Yazatas gedichtet, denen siebenundzwanzig von den dreiſsig Tagen des Monats geweiht waren [1], und 5) einigen kleineren Schriften, Kalendern, Gebeten und Sprüchen, mit den Yašts, oder auch ohne dieselben gewöhnlich unter dem Namen des kleinen Avesta (Khorda-Avesta) zusammengefaſst und nicht für den öffentlichen, priesterlichen, sondern für den Privatgottesdienst jedes Frommen bestimmt. Das einzige dieser Bücher, welches vollkommen einem Nask des Sâsâniden-Avesta entspricht, ist der Vendîdâd; der Yasna enthält den Stôt-yašt-nask (staota-yêsnya), aber durch Verbindung mit drei Kapiteln aus dem Bakô-nask [2]), drei alten Yašts [3]) und einigen Litaneien, obendrein durch Wiederholungen künstlich auf zweiundsiebzig Hâs oder Kapitel gebracht; die Yašts-Sammlung endlich umschlieſst

---

1) Der 8., 15. und 23. Tag des Monats hatten keine eigenen Heiligen, sondern dienten zur Vorbereitung auf die groſsen Festtage, die ihnen unmittelbar folgten, die des Atar, Mithra und Daêna. An diesen Vorbereitungstagen wurden Ahura Mazda und die Ameša-speñtas angerufen.

2) Hâ 19—21.

3) Diese sind: der Hôm-yašt, Hâ 9—11; der Srôš-yašt, Hâ 57; der sogenannte Magâ-yašt, Hâ 65, und in gewissem Sinne auch Hâ 62, dessen Hauptinhalt mit dem Ataš-yašt übereinstimmt.

den Bakân oder Baghân-Nask, der aus sechzehn solcher Lieder bestand, vermehrt durch einige andere, die offenbar jünger, und mit Texten ganz anderer Art, die anderen Nasks entnommen sind.

Man kann nicht sagen, dafs eines dieser Bücher als solches älter sei als die anderen: alle enthalten ältere und jüngere Bestandteile. Vielleicht ist der Vendîdâd als Buch am ältesten, und sind die Yašts etwas später gesammelt und wenigstens in der gegenwärtigen Form auch etwas später verfafst als Vendîdâd und Yasna. Ist es auch vor der Hand noch nicht möglich, genau zu bestimmen, was in jedem dieser Bücher älter und was jünger ist: etwas darüber läfst sich schon jetzt mit Sicherheit sagen, und man braucht nicht daran zu verzweifeln, dafs die fortgesetzte Untersuchung darüber noch mehr Licht verbreiten wird.

So ist vor allem zu bemerken, dafs eine Anzahl Texte in einem anderen Dialekte verfafst sind als die meisten übrigen. Diese Verschiedenheit der Sprache ist wesentlich und kann nicht, wie man einer bodenlosen Theorie zuliebe zu thun versucht hat, aus einer Verschiedenheit der Schreibweise hergeleitet werden [1]). Zwar gehören beide zu ein und derselben Sprache, aber entweder als zwei Dialekte, die in verschiedenen Gegenden gesprochen wurden, oder als eine ältere und eine jüngere Entwickelungsform. Das erstere wird ziemlich allgemein angenommen, aber ohne genügenden Grund; das zweite dünkt mir das Wahrscheinlichste zu sein. Dafs die Sprachform, in welcher die Gâthas geschrieben sind und die deshalb die gâthische heifst, archaistischer ist als die andere, ist allgemein anerkannt; auch das Metrum der Gâthas ist viel älter und primitiver als das der Yašts. Müssen wir schon aus diesem Grunde nicht nur die alten

1) Vgl. meinen Artikel in der Revue de l'Histoire des Religions 1894, I, p. 78 suiv.

Lieder, die — wie ich bereits erwähnte — schon seit alter Zeit als das Fundament des ganzen Avesta betrachtet werden, sondern die meisten im gâthischen Dialekt geschriebenen Stücke als Produkte einer früheren Periode ansehen: der Inhalt vor allen Dingen, verglichen mit dem der anderen Schriften, beweist es.

Die Texte im Gâtha-Dialekt sind die Gâthas, der Yasna haptanghâiti, vier sehr heilige Gebete und einige kleinere Stücke, wie die Glaubensbekenntnisse und andere. Wir werden sie später besprechen. Dann wird sich zeigen, dafs auch sie nicht gleich alt sind, sondern von einer stufenweisen Entwickelung der religiösen Vorstellungen und Begriffe zeugen. Aber sie alle insgesamt repräsentieren ein älteres Stadium der religiösen Entwickelung als die in der jüngeren Sprachform verfafsten Schriften. Die Gâthas, eigentlich fünf Sammlungen von Liedern, die jedoch nicht nach ihrem Inhalt oder ihrem Gegenstande, sondern nach dem Metrum geordnet sind [1]), enthalten die oft mit warmer Begeisterung verkündigte ursprüngliche zarathustrische Heilslehre. Man würde es demnach der Art dieser Gesänge zuschreiben können, dafs in ihnen von allerlei Institutionen und Riten, welche in den anderen Teilen des Avesta eine wichtige Rolle spielen, wie der Jahres- und Tageseinteilung, den Baresmanzweigen, welche beim Gebet und beim Opfer gebraucht wurden, und dergleichen nicht die Rede ist. Es könnte sogar Zufall sein, dafs auch in dem Yasna der sieben Kapitel davon geschwiegen wird. Aber es ist noch ein tieferer Unterschied vorhanden, wie unsere Geschichte

---

1) Die 5 Gâthas sind: 1. Ahunavaiti, 7 Lieder, denen der Yasna haptanghâiti, Y. der 7 Kapitel, ein Prosawerk jüngeren Datums, sicherlich mit Rücksicht auf die Gâtha selbst verfafst, beigefügt ist, 2. Uštavaiti, 4 Lieder, 3. Speñtâ-mainyû, 4 Lieder, 4. Vohu-khšathra, 1 Lied, ebenfalls mit einem Prosazusatz, und 5. Vahištôišti, 1 Lied, dem das heilige Gebet Airyemâ išyô beigegeben ist.

selbst lehren wird. Doch mufs schon hier auf einige Hauptpunkte hingewiesen werden. Der Zarathuštra der Gâthas, sei er nun ursprünglich eine historische oder eine legendarische Persönlichkeit, ist ein verherrlichter Prophet, der höchste von allen, begnadigt mit der vollkommenen Offenbarung Mazda Ahuras, und deshalb das Haupt aller irdischen Wesen; der des übrigen Avesta ist ein mythisches Wesen, das als Gott verehrt wird. Die sieben Ameša-speñtas, die in den Gâthas noch nicht einmal so genannt werden, sind bei weitem noch nicht die Genien der späteren Lehre, sondern noch kaum personifizierte abstrakte Begriffe. Der Dualismus wird in der ältesten Verkündigung nicht minder entschieden gelehrt als in den übrigen Schriften; es ist die Rede von zwei Geistern, einem guten und einem bösen, die einander befehden und zwischen denen der Gläubige wählen mufs, aber Mazda steht eigentlich am höchsten, und von einem feindlichen Schöpfer, der ihm gleich an Rang gegenübersteht und mit dem er als Nebenbuhler zu ringen hat, von dem Añro-mainyus des jüngeren Systems, kennen die gâthischen Texte weder Vorstellung noch Namen [1]). Endlich, und dies ist das Wichtigste, der schönste, der am meisten verehrte aller Yazatas, der mächtigste Gegner des Reiches des Bösen, der nicht weniger als das heilige Feuer den Mittelpunkt des Kultus in dem ganzen jüngeren Avesta bildet, Haoma, wird in den gâthischen Schriften nicht einmal erwähnt [2]).

---

1) Der Keim dieses späteren Dualismus liegt in Yasna 45, 2, wo die Rede ist von den beiden ersten Geistern der Welt, dem heiligen (spanyâo, Komparativ) und dem bösen (angrô). Aber aus dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und dem Folgenden geht hervor, dafs mit diesem spanyâo nicht Mazda selbst gemeint ist. Die beiden anderen Stellen, wo angrô oder añrô und angrô zusammen vorkommen, sind dunkel; nur soviel ist klar, dafs in beiden Fällen von schlechten Menschen, nicht von bösen Geistern die Rede ist.

2) Ys. 42, ein Anhängsel des Ys. haptanghâiti redet zwar von drei

Dieser tiefgehende Unterschied kann nur dadurch erklärt werden, dafs die Gâthas mit ihrem Zubehör die ältesten Urkunden der Religion sind, deren spätere Entwickelungsstufe die in dem andern Dialekt geschriebenen Texte bezeichnen. An sich wäre es nicht unmöglich, dafs beide Richtungen gleichzeitig in verschiedenen Gegenden, wir wollen einmal sagen in Ost- und in Nordwest-Irân entstanden wären und sich selbständig entwickelt hätten, bis sie unter den Arsakiden oder Sassaniden miteinander verschmolzen. Es wäre sogar, ebenfalls in abstracto, möglich, dafs die um so viel reinere, philosophischere, idealistischere Lehre der Gâthas das Ergebnis einer Reformation des grob dualistischen, mythologischen Systems der anderen Bücher mit seinen zahllosen Yazatas und seinen vielen altarischen Bestandteilen darstellte, so dafs dann letzteres wirklich das ältere von beiden wäre. Aber beide Möglichkeiten sind ausgeschlossen, erstens durch das, was wir über die Sprache gesagt haben, und zweitens durch die unzweifelhafte Thatsache, dafs die letztgenannte Lehre auf der der Gâthas beruht, die sie modifiziert, popularisiert, verdorben hat, aus der sie jedoch allein zu verstehen ist, ebenso wie die christliche Dogmatik aus der Lehre des Neuen Testamentes und nicht umgekehrt. Die älteren Bestandteile, Mythen, Legenden und Gebräuche, welche sich in den anderen Kapiteln des Yasna, in manchen Teilen des Vendîdâd und in den Yašts thatsächlich finden, sprechen nicht für das höhere Alter dieser Schriften. Es sind

Haomas, aber es ist allgemein anerkannt, dafs dieses Kapitel ein viel jüngerer, in schlechtem Gâthisch geschriebener Zusatz ist. Wenn wir auch annehmen müssen, wie später, in Kap. II, 2, auseinandergesetzt werden soll, dafs der Haomadienst kein ostarisches Erbe war, so behält doch dieses Argument hier seine volle Kraft, denn er war zu der Zeit, als die alten Gâthatexte entstanden, den Zarathustriern noch unbekannt und in den anderen Avestabüchern nimmt er einen hervorragenden Platz ein.

Überbleibsel oder wiederaufgelebte Reste aus einer früheren Periode, welche soviel als möglich in Übereinstimmung mit der zarathustrischen Predigt gebracht sind.

Diese gâthischen Texte bilden den Hauptbestandteil der Staota yêsnya, des Stôt-yašt-nask, der, wie wir sahen, den Kern des Yasna bildet. Aber sie sind nicht der einzige. Auch in dem sogenannten jüngeren Yasna, d. h. in den Kapiteln, welche vor und hinter diesem Nask stehen [1]), kommen noch einige vor, nämlich das Mazdayasnische Glaubensbekenntnis, eingeleitet durch einen kurzen und geschlossen mit einem ausführlicheren Lobpreis [2]); ferner der irrtümlich so genannte kleine Srôš-yašt, der eigentlich eine Anrufung der Wasser und der Fravašis ist [3]); endlich ein Segensspruch über das Vieh und den frommen Hausstand unter Anrufung Mazdas als Fšumâo, Ernährer oder der, welcher Wachstum verleiht [4]). Das letztgenannte Stück gehörte wahrscheinlich ursprünglich zum Hadhôkht-Nask. Ich vermute, dafs der ganze Stôt-yašt-nask oder Staota-yêsnya ursprünglich ausschliefslich gâthische Texte enthielt, dafs man darauf einige andere gâthische Texte anderer Abkunft mit ihm vereinigte, um keine von den heiligsten Urkunden der ältesten Offenbarung, welche man noch besafs, beim Opferdienst zu entbehren, und dafs aus diesem Komplex später durch Voranstellung des Haomarituals und An-

1) Hâ 1—13 und 55—72.

2) Frastuyê, Hâ 11, 17—18, Fravaranê oder Fraoreitiš, Hâ 12, 1—8, Âstuyê oder Âstaothwanem, Hâ 12, 9—13, 7.

3) Hâ 56. Das Stück beginnt mit der beständig wiederholten Formel: seraošô idhâ aštû = „Gehör sei hier“. In dem ersten Worte sah man irrtümlich den Namen des Genius Sraoša und verstand den alten Text deshalb mit dem viel jüngeren Srôš-yašt, der in Hâ 57 folgt.

4) Deshalb Fsûšô mãthra genannt. Hâ 58, 4—7. Die §§ 1—3 bilden eine Einleitung und § 6 einen Schlufs zu der hierdurch ergänzten Staota-yêsnya, jedoch alle noch in fast rein gâthischem Dialekt. § 9 ist ein noch späterer Zusatz in der jüngeren Sprache.

fügung des Rituals beim Leichendienst, dem Feuerdienst und der Verehrung der Wasser der jetzt noch existierende Yasna erwachsen ist.

In den anderen Avestabüchern kommen mit Ausnahme einzelner Citate keine Gâthatexte vor. Sie sind ganz in dem jüngeren Baktrisch geschrieben. Doch ist auch hier nicht alles gleich alt, und wenn es auch zur Zeit noch nicht möglich ist, überall das Frühere und das Spätere genau zu unterscheiden, so hat die kritische Untersuchung doch hier und da ziemlich unanfechtbare Resultate geliefert und einen gewissen Einblick in die Komposition der Texte ermöglicht.

So ist kaum zu bezweifeln, dafs der Vendîdâd, welcher jetzt zweiundzwanzig Fargards enthält, ursprünglich mit dem sechzehnten Fargard schlofs. Der siebzehnte wurde erst hinzugesetzt und danach die Formel, mit welcher der sechzehnte endigte, noch einmal wiederholt. Alles Folgende ist Nachlese, aus Texten gebildet, welche sich einigermafsen auf das Hauptthema bezogen. Dieses Hauptthema wird eigentlich in Fargard 5—16 behandelt; denn auch 13—15, welche sich mit dem Hunde beschäftigen, dem geliebten Haustier der alten Perser, welches sie fast dem Menschen gleichstellen, gehören durchaus hierher, weil die Hunde, zu denen man auch Biber, Igel und andere Tiere rechnete, Vernichter von bösen Geistern sind. Doch verraten Citate, Einschiebungen von metrischen und mythologischen Fragmenten, zu denen der Prosatext die Erklärung liefert, das Widerspruchsvolle mancher Vorschriften und die zahlreichen, mehr oder minder modifizierten Wiederholungen, dafs auch diese Fargards aus verschiedenen Texten zusammengesetzt sind [1]). So trägt der siebente Fargard deutlich die Spuren jüngerer Ab-

1) Vgl. z. B. die alten Ackerbauliedchen 3, 24—33, die mythische Vorstellung von Mazda und den Wassern 5, 17. 20 und 21. Wiederholungen kommen jedesmal vor.

fassung als der fünfte, aus welchem er verschiedene Abschnitte wörtlich wiederholt, aber dann auch wohl die in ihm enthaltenen Gebote mildert, und ferner der sechste, der ebenso wenig als der achte der Dakhmas, der Türme zur Deponierung der Leichen, Erwähnung thut [1]). Ob die ersten vier Kapitel als Einleitung von derselben Hand oder als Zusatz eines jüngeren Redaktors betrachtet werden müssen, ist unsicher. Aber sicher ist, dafs dem ersten Fargard ein sehr alter Text zu Grunde liegt, der hier und da ergänzt und mit jüngeren Vorstellungen harmonisiert wird. Es ist eine Aufzählung von Ländern, welche Ahura Mazda für seine Verehrer schön und behaglich erschaffen hat, die aber durch die Gegenschöpfungen des Añrô-mainyus verdorben sind. Schon dieses letzte gehört vielleicht nicht zu der ursprünglichen Gestalt. Jedenfalls aber besteht ein Widerspruch zwischen dem, was im Anfang, und dem, was in § 2 und 3 von dem arischen Stammlande, Airyanem vaêjô, gesagt wird. Dort ist es ein Paradies, so schön, dafs, wenn der Schöpfer nicht noch mehr Gegenden bewohnbar und anziehend gemacht hätte, alle organischen Wesen dorthin gegangen sein würden. Hier ist es ein wirkliches Land, welches durch seinen langdauernden, scharfen Winter unbewohnbar geworden ist, das Land, wo das Herz, das Zentrum des Winters ist, an welches der Winter von allen Seiten heranstürmt. Diese letzte Vorstellung ist gewifs die ursprüngliche. Die erwähnten Länder bilden nur einen Teil von Irân, und der Redaktor fühlte, dafs diese Unvollständigkeit seiner Liste in seiner

---

1) Farg. 7, 16 hat sogar ein Citat aus dem sehr jungen Kapitel Yasna 65, 5 und 7, 52 stimmt überein mit Farg. 19, 31 und Yšt 22, 16 — beides bekanntlich sehr junge Stücke. Sonderbar klingt 7, 49 ff. das gewaltige Auffahren gegen die Dakhmas, die zwar überall für unrein gelten, aber doch nötig waren. Die Vorschriften von Farg. 5 über die Reinigung der Frau, die ein totes Kind zur Welt gebracht hat, werden 7, 70—72 modifiziert.

Zeit Verwunderung erregen mufste. Er fügt daher die Bemerkung hinzu, dafs es noch andere, in mancher Hinsicht vortreffliche Länder gebe, die er nicht aufgezählt habe.

Auch der zweite Fargard ist eine zarathustrische Bearbeitung der Legende von dem altarischen Heros Yima (Yama), dem Könige der ersten Menschheit, der 900 Jahre regierte und in dieser Zeit wegen der Zunahme seiner Unterthanen bereits zweimal die Erde hatte vergröfsern müssen, dann aber, als alles auf Erden durch einen gewaltigen Winter vernichtet werden sollte, auf Befehl Ahura Mazdas einen umzäunten Platz (vara) einrichtete, wohin er sich mit dem Samen von Vieh, Menschen, Hunden, Vögeln und mit brennenden Feuern zurückzog. Wir kommen später auf diese Mythe selbst zurück. Aber nun mufste dem gläubigen Mazdayasnier deutlich gemacht werden, wie diese alte Überlieferung, die er nicht preiszugeben geneigt war, in Übereinstimmung mit der orthodoxen Lehre gebracht werden konnte, dafs Zarathuštra schon seit dem Beginn der Schöpfung das Gesetz geoffenbart, und dafs er selbst das Haupt der irdischen Ökonomie sei. Auf ziemlich ungeschickte Weise läfst der Verfasser diese Frage durch Zarathuštra selbst Mazda vorlegen, der ihm antwortet, dafs Yima sich weigerte, das Gesetz zu verkündigen, wohl aber die guten Landstrecken ausbreiten wollte; Zarathuštra blieb also der erste Prophet der wahren Lehre. Eine andere Frage war, ob diese Lehre in dem Var Yimas unbekannt war. Die Antwort lautet, dafs ein mythischer Vogel sie dorthin gebracht hat, und dafs Zarathuštra auch dort der Ratu oder geistliche, Urvataṭ-narô der Añhu oder weltliche Herr ist [1]).

1) Urvataṭ-narô gilt in der späteren Legende als ein Sohn Zarathuštras und als Haupt des Standes der Bauern. Vielleicht war es ursprünglich ein Beiname Yimas: „Menschenfreund“, oder besser „der Menschen vereinigt“. Schon von § 39 an beginnt eine Art Kommentar-

Endlich, um nur noch ein Beispiel zu nennen: dafs der neunzehnte Fargard aus sehr verschiedenen und untereinander überhaupt nicht zusammenhängenden Stücken besteht, ist schon lange bemerkt. Zwischen 1 bis 10 und 43 bis 47, die zusammengehören, sind drei andere Texte über ganz verschiedene Dinge eingeschoben. Der Haupttext ist die Erzählung von der sogenannten Versuchung Zarathuštras, aller Wahrscheinlichkeit nach jünger als die meisten Fargards des Vendîdâd [1]), der jedoch eine alte, im Geist der mazdayasnischen Lehre bearbeitete Mythe zu Grunde liegt. Die dazwischen eingeschobenen Stücke sind von noch jüngerer Herkunft [2]).

Die Yašts bilden neben den Gâthas den poetischen Teil des Avesta und sind eine reiche Fundgrube für die Kenntnis der altiranischen Poesie und Mythologie. Aber sie sind von sehr ungleichem Wert und verschiedenem Alter. So giebt es drei — von ihnen ist einer den sieben Ameša-speñtas, einer Aša-vahista, einer Haurvatâṭ gewidmet —, welche nicht in den Baghân-Nask aufgenommen waren und nicht viel mehr als wertlose Spielerei heifsen dürfen. Ihr hoffnungslos verdorbener Text ist nicht der Nachlässigkeit der Abschreiber, sondern der Unwissenheit der Verfasser, man kann nicht sagen: Dichter, auf Rechnung zu setzen [3]). Sie sind offenbar

1) Beweise sind 19, 5, wo die pairika Khnathaiti genannt wird, nur noch in Yšt 19, ferner das Meer Kašu, nur in Yšt 13 vorkommend. Den zukünftigen Saošyañt, wovon dort die Rede ist, findet man in dem jüngeren Yasna, Vispêred und den Yašts.

2) Nicht nur die Anrufungen 19, 13 beweisen das, sondern auch vor allem der Gen. ahurô-mazdâo, der nur in Ys. 71, 10 vorkommt, wo Justi, Darmesteter und andere mit Unrecht einen Vokativ annehmen. Vgl. auch noch Ys. 7, 24 und 13, 5, in Citaten aus dem Yasna haptanghâiti.

3) Ein Yašt scheint auch Vohumano gewidmet gewesen zu sein; denn der Bahman-Yašt aus dem 12. Jahrhundert n. Chr. fafst diese ältere Pehlewiübersetzung mit dem Kommentar eines avestischen Originals zusammen. Vgl. West, Pahlavi Texts (SBE) I, Introd. pp. 4 ff. Er

verfaſst, um eine Lücke zu ergänzen. Man vermiſste Lobgesänge, welche den höchsten Geistern des zarathustrischen Systems insgesamt oder einzeln gewidmet waren. Auch der Ormazd-Yašt, das Lied für den hohen Gott selbst, ist durch und durch prosaisch. Es ist eine theologische Spekulation über die göttliche Kraft von Ahura-Mazdas Namen, zweimal unterbrochen durch trockene Namenlisten, von denen die zweite jünger ist als die erste, und die vielleicht beide Interpolationen sind; jedenfalls nicht die einzigen in diesem dürftigen Machwerk. Gerade dieses aber spricht für das relativ hohe Alter der anderen, hauptsächlich der, welche altarische Götter besingen, die in zarathustrische Yazatas verwandelt sind. Diese scheinen wenigstens nicht für die einzelnen Festtage gedichtet, sondern erst später an ihnen gebraucht zu sein. In den schönsten, sowohl in dichterischer als in religiöser Hinsicht, gehören der Hôm-Yašt, wie der ihm gleichstehende Srôš-Yašt in den Yasna aufgenommen, beide sich günstig abhebend von den parallelen Liedern in der Sammlung der Yašts; der Ardvîsûr-Bânô- oder Abân-Yašt, den himmlischen Wassern und ihrem Haupte Ardvî-sûra-Anâhita gewidmet, der Tištar-, Mihir- und teilweise auch der Farvardin-Yašt. Mit ihrem Inhalt werden wir uns später beschäftigen; vorläufig sprechen wir nur von ihrer Abfassung und ihrem relativen Alter. Was die erstere anlangt, so sind sie hier und da stark interpoliert. Mitten unter warmen Lobpreisungen und lebendigen Beschreibungen stöſst man auf dürr-prosaische Bemerkungen ritualistischen Charakters, welche deutlich die Priesterhand erkennen lassen. Auch am Schlusse sind oft eintönige Litaneien angehängt. Meist sind die Einschiebsel leicht daran zu erkennen, daſs man sich nicht die Mühe gegeben hat,

---

vermutet, daſs die Übersetzung, deren Epitome der Bahman-Yašt ist, in der Zeit des Khûsrô Nôsirvân (531—579) verfertigt worden sei.

sie in metrische Form zu bringen. Was den zweiten Punkt, das Alter, betrifft, so liegen manchen ohne Zweifel ein oder mehrere ältere, nicht zarathustrische, aber beim Volke beliebte Lieder zu Grunde. Hier und da kann man, wenn auch nicht den alten Text, der durch den mazdayasnischen Redaktor in seinem Geiste bearbeitet wurde, so doch einige Überbleibsel desselben deutlich wiedererkennen. Im Detail kann das hier nicht nachgewiesen werden. Aber als ein paar sprechende Beispiele nenne ich den Ardvîsûr-Bânô-Yašt und den Tištar-Yašt.

Verschiedene Yašts, welche es mit Yazatas zu thun haben, deren Verehrung man empfehlen wollte, vor allem die, welche der alten Religion entlehnt waren und ursprünglich nicht zum zarathustrischen System gehörten, enthalten eine Aufzählung von Heroen der Legende und sogar von göttlichen Wesen, welche ihnen ehemals Opfer brachten. Zwei solche Listen sind auch in den Ardvîsûr-Yašt eingeschoben [1]. Läfst man diese fort, so behält man mit Ausnahme des Anfangs und einiger anderen Erweiterungen Fragmente von einem oder mehreren Liedern zu Ehren der Ardvî-sûra-Anâhita übrig, in denen nichts ausgesprochen Zarathustrisches zu finden ist. Eine Bitte an die Göttin, von den Sternen auf die Erde niederzusteigen, eine Aufzählung der Segnungen, welche ihre Verehrer, Kriegsleute, Priester — die hier an zweiter Stelle genannt werden — junge Mädchen und Frauen von ihr begehren, eine Beschreibung ihres Herabkommens

1) Nach Darmesteter würden in Yšt 5 von 16—83 die Anbeter Anâhitas vor Zarathuštra, von 97—118 die Zeitgenossen und Nachfolger des letzteren genannt. Das ist falsch. Schon 68 wird Jâmâspa, 72 Ašavazda, 76 Vistauru, 81 Yôišta erwähnt, die alle zu dem Kreise Zarathuštras gehören. 1—5 = Ys. 65, 1—5. Str. 7, 11, 13 und 15 sind eine verblafste Kopie der glühenden Beschreibung am Schlusse des Yašt. Str. 88—96 fallen gänzlich aus der Tonart und enthalten theologische Spekulationen im orthodox-mazdayasnischen Geiste.

in voller Schönheit und Glorie, alles beschlossen mit der Bitte des Kriegers um ihren Beistand in der Schlacht [1]).

Auch der hier und da wirklich schöne, poetische Tištar-Yašt ist offenbar die zarathustrisch-mazdayasnische Bearbeitung eines rein mythologischen Liedes, in welchem dieser segenspendende Gott in seinen verschiedenen Metamorphosen als schöner Jüngling, als Stier, als weifses Rofs mit gelben Ohren und sein Kampf in dieser letzten Gestalt gegen den Dämon der Trockenheit und Dürre, Apaoša, als schwarzes Rofs besungen wird. Es würde ein eitles Bemühen sein, hier oder anderswo, z. B. in dem berühmten Mihir-Yašt, das alte, nicht-zarathustrische Lied aus dem gegenwärtigen Text rekonstruieren zu wollen. Die Bearbeiter haben sich bezüglich des alten Textes zu grofse Freiheiten erlaubt, um ihn ihren theologischen Anschauungen anzupassen, als dafs wir ihn vollkommen wiedererkennen könnten. Aber was lediglich aus ihrer Feder geflossen ist, was sie einzeln davorgestellt, eingeschoben oder angehängt haben, läfst sich unschwer konstatieren [2]).

Doch diese Untersuchung steht erst in ihren Anfängen, und die Resultate, welche sie bereits geliefert

---

1) Strophe 132 ist der Zusatz des Priesters, der ein Opferlied daraus gemacht und zu diesem Zwecke die Worte des Anfangs (85), die Bitte um Herabkunft auf die Erde, hier ganz unpassend, da sie schon längst erfüllt ist, wiederholt und erweitert hat. Hier und da hat der Redaktor einzelne Züge nach seinem Geschmack eingefügt, die mit der sonstigen Schilderung nicht übereinstimmen.

2) So ist z. B. im Mihir-Yašt, Yšt 10, § 1—6 eine theologische Einleitung, welche ursprünglich nicht dazu gehört, und (was schon Darmesteter gesehen hat) 118—139 ein rein liturgischer Teil, 140—144 ist ein Lobpreis als Schlufs. Aber schon 115—117 gehört zum Folgenden, falls es kein selbständiges Stück ist. Ferner sind sicher 53—59 und 63, und wahrscheinlich 9; 18—21; 23—24; 28b—34; 37—43; 48; 83—94; 98—101; 105—111 zarathustrische Einschiebsel. Hat man diese entfernt, so behält man fast ausschliefslich einen gut zusammenhängenden mythologischen Lobgesang übrig.

hat, müssen noch näher geprüft werden. Wir dürfen uns also nicht länger dabei aufhalten und haben nur noch die Frage zu beantworten, in welchem Sinne die Schriften des Avesta als Quellen für die Geschichte der zarathustrischen Religion zu betrachten sind. Man hat immer versäumt, sich diese Frage vorzulegen und sich von dem verschiedenen Charakter unserer Quellen Rechenschaft zu geben. Dadurch sah man sich vermeintlichen Schwierigkeiten gegenübergestellt, welche man nicht zu lösen im stande war. Man fand nämlich einen Gegensatz zwischen der Lehre des Avesta und dem, was die Inschriften der Achaemeniden oder z. B. Herodot über die Religion der Meder und Perser berichten, und zog daraus allerlei verkehrte Schlufsfolgerungen. Dieser Gegensatz ist nicht zu leugnen, aber er erklärt sich leicht aus dem verschiedenen Charakter der genannten Quellen. Herodot berichtet, was er oder was sein Gewährsmann von der Volksreligion, der wirklichen Religiosität der Iranier erfahren hatte; und auch einige andere Mitteilungen der Alten, namentlich des Strabo, sind von gleicher Art. Aus den Inschriften der Achaemeniden lernen wir die mazdayasnische Religion kennen, soweit sie in ihrem Reiche Staatsreligion geworden, m. a. W. offiziell anerkannt war. Das Avesta liefert ein Bild der Entwickelung des Zarathustrismus, wie er vor Alexander in Medien und Persien vielleicht niemals, höchstens an einem einzelnen Orte, z. B. in dem priesterlichen Ragha, wirklich bestanden hat, aber wie er in den Schulen der Priester und Theologen lebte und von ihnen wenigstens nach Möglichkeit im Nordwesten und Osten Irâns eingeführt war.

3. Das Alter des Avesta.

Wir haben die heiligen Schriften der Zarathustrier kennen gelernt und stehen jetzt vor der Frage, zu welcher Zeit sie gehören, und inwieweit wir ihnen folglich Ver-

trauen schenken dürfen. Stammen die Texte unseres Avesta und die verlorenen Bücher, auf welchen das sâsânidische Zend-Avesta beruht, nebst den jetzt gesammelten Fragmenten hauptsächlich aus der Zeit der Achaemeniden, vielleicht aus noch früheren Jahrhunderten, oder sind sie erst nach dem Sturze derselben verfaſst? Früher glaubte man ohne Weiteres das erstere annehmen zu dürfen, und es gab sogar Gelehrte, welche die Abfassung der Avestabücher noch vor die Zeit des medischen Reiches verlegten. Bis auf den heutigen Tag pflichten bedeutende Autoritäten dieser Anschauung bei. Doch sind ihnen jetzt namhafte Gelehrte entgegengetreten, welche mit gröſserem oder geringerem Nachdruck die letztgenannte Meinung verfechten. Wir sind daher genötigt, zwischen den beiden Hypothesen eine Wahl zu treffen.

Der erste, welcher die Ansicht, daſs das Avesta relativ jung sei — eine Ansicht, der sich Spiegel, Justi und de Harlez mehr und mehr zuneigten —, in glänzender Beweisführung ausdrücklich verteidigt hat, ist der unlängst verstorbene und mit Recht tief betrauerte französische Gelehrte James Darmesteter, welchem bei diesem Vorhaben eine gründliche Kenntnis der Texte, reiches Wissen, seltener Scharfsinn und ein meisterhafter Stil zu Gebote standen. Wir können uns hier nicht mit der Widerlegung all' der geistreichen, aber zügellosen Vermutungen dieses Autors befassen, welche beweisen, daſs sein Scharfsinn nicht selten seiner historischen Auffassung und seinem gesunden Urteil ein Schnippchen geschlagen hat [1]. Die meisten, wie — um nur ein einziges Beispiel

[1] In seiner jüngsten Übersetzung des Zend-Avesta, vorzüglich in der Einleitung zum dritten Teil. Ich habe eine Inhaltsangabe und Beurteilung dieses Werkes geliefert in der Revue de l'Histoire des Religions, 1894, Tome XXIX, p. 68 suiv.: „Une nouvelle hypothèse sur l'antiquité de l'Avesta", und über das Alter der Avesta gesprochen in der K. Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Verslagen

zu nennen — diese, dafs der Keresanu des Avesta, der sicher kein anderer ist als der Kṛçanu des Veda, also ein unverkennbar mythisches Wesen, Alexander der Grofse sei, werden wohl nicht länger leben als die Funken eines Feuerwerks. Aber Darmesteter stützt sich noch auf andere, scheinbar bessere Gründe, und wir sind daher verpflichtet, die Haltbarkeit derselben zu untersuchen.

Er beruft sich zuerst auf die Tradition. Nach mindestens zwei verschiedenen, aber nach seinem Urteil im wesentlichen übereinstimmenden Überlieferungen soll der offizielle Text aller heiligen Schriften der Zarathustrier, der von Staats wegen in zwei Abschriften aufbewahrt wurde, durch Zuthun Alexanders oder wenigstens infolge der Verwirrung, welche sein Eroberungszug anrichtete, verloren gegangen sein. Erst der Arsakide Valkaš, entweder Neros Zeitgenosse Vologeses I. (51—55 n. Chr.) oder einer der späteren Könige desselben Namens, soll dann begonnen haben, die zerstreuten Überbleibsel der alten Urkunden, sowohl die geschriebenen Fragmente als die Stücke, welche man noch auf Grund mündlicher Auskunft der Priester aufzeichnen konnte, zu sammeln. Der erste Sâsânide Ardešir (Artaxerxes) I. (226—241) soll dann dieses Werk mit Hilfe eines gewissen Tansar oder Tosar fortgesetzt haben; sein Nachfolger Šahpuhr I. (241—272) soll die verlorenen, aber inzwischen ins Griechische und Indische übersetzten iranischen Texte wieder in die Landessprache haben übertragen lassen, und erst durch die letzte Redaktion des grofsen Lehrers Atarpâd, des Sohnes des Mahrespand, unter Šahpuhr II. (309 bis 379) soll das sâsânidische Zend-Avesta definitiv abgeschlossen sein.

---

en Mededeelingen, 3 Reeks, Dl. IX, blz. 364 vgg., 1895. Ich mufs für weitere Details, welche im Text nicht besprochen werden können, auf diese Aufsätze verweisen.

Im allgemeinen können diese Überlieferungen richtig sein, und hat man einiges Recht, sie auf diese Weise miteinander zu verknüpfen. Aber man darf dann auch nicht mehr darin erblicken, als die Erinnerung an die Art und Weise, auf welche die Avestaschriften — nachdem die beiden authentischen Abschriften entweder im Brande von Persepolis oder auf anderem Wege verloren gegangen waren — wieder gesammelt, aber dabei auch zugleich aus dem alten Baktrisch ins Pehlewi, die offizielle Sprache der Sassaniden, übersetzt und mit mehr theologischen, als exegetischen Anmerkungen versehen wurden.

Jedoch nach Darmesteter handelt es sich hier nicht lediglich um ein Sammeln, selbst nicht ein Redigieren und Bearbeiten schon existierender Texte, sondern um die Abfassung neuer Schriften. Von dem alten Zoroastrismus giebt es nach ihm keinen einzigen Text mehr. Das ganze Avesta ist erst nach Alexander entstanden. Angesichts des Zeugnisses der altpersischen Inschriften und der Berichte der Griechen kann er schwerlich bestreiten, dafs die Grundlage der im Avesta verkündigten Lehre alt ist; ein Punkt, auf welchen wir später noch zurückkommen. Aber die Bücher selbst sind ganz neu; die alte Lehre wird in ihnen selbständig verarbeitet im Geiste der Zeit, oder besser — und dies ist einer der Hauptpunkte seines Beweises — unter dem Einflufs fremder Religionen und philosophischer Systeme. Im Avesta findet er unverkennbare Spuren von indischen, sowohl brahmanischen als buddhistischen, hellenischen, besonders hellenistischen und jüdischen Begriffen und Vorstellungen. Sehen wir, was an dieser Behauptung wahr ist.

Niemand leugnet die Übereinstimmung zwischen indischer und iranischer Religion. Eine Anzahl Sagen und Überlieferungen, Bräuche und Anschauungen, Namen von angebeteten Wesen haben sie gemein, was um so

bemerkenswerter ist, als die am höchsten verehrten Wesen der Iranier, die Ahuras, bei den Indern die mächtigen Feinde ihrer Götter, und umgekehrt diese Götter, die Devas, bei den Iraniern die verabscheuten bösen Geister geworden sind. Aber Mithra, Aryaman, Vâyu und verschiedene andere werden von beiden verehrt, Yama-Yima ist bei beiden der König der ersten Menschheit und des Totenreiches, und der Dienst des Soma-Haoma nimmt bei beiden, bei den Iraniern wenigstens in späterer Zeit, den ersten Platz im Kultus ein. Aber Darmesteter selbst mufs zugeben, dafs dies alles sich am einfachsten erklären läfst als Überbleibsel aus einer früheren Periode, als die beiden Nationen noch ein Volk ausmachten. Übernommen von der einen oder anderen Seite ist es sicherlich nicht. Selbst dafs der indische Hauptgott Indra, Sarva, womit Çiva gemeint sein kann, und die Nâsatyas im Avesta als Abgötter erwähnt werden, spricht nicht gegen sein Alter, denn die Inder waren nicht nur die nächsten Nachbarn der Iranier, sondern Hapta Hiñdu, d. h. das Flufsgebiet des Indus, wird im Vendîdâd als ein iranisches Land betrachtet und in den Inschriften der altpersischen Könige zu den Provinzen des Reiches gerechnet.

Was im Avesta dem Buddhismus entlehnt sein soll, beschränkt sich auf Folgendes: ein gewisser Dämon Bûiti soll der Buddha, ein anderer Bûtâsp der Bodhisattva und Gaotema wiederum der Buddha unter seinem Namen Gautama sein [1]). Das ist alles, und das ist eigentlich nichts. Wenn Bûiti eine indische Parallele haben müfste, so könnte das allein b h û t a, ein Gespenst oder Kobold sein. Bûtâsp kommt im Avesta nicht vor, sondern nur in einer sehr willkürlichen Lesung von Bundehiš 28, 35, und Gaotema kann niemals dem indischen Pa-

1) Schon Martin Haug hat sich bezüglich Gaotemas in derselben Weise geirrt.

tronymicum Gautama entsprechen, sondern Gotama, dem Namen eines vedischen Sängers, der wahrscheinlich schon zu der arischen Mythologie gehörte.

Die Übereinstimmungen zwischen israelitischen und iranischen Sagen und Vorstellungen sind von gleicher Bedeutung. Bezüglich des Avesta sind sie unerheblich. Die etwas wichtigeren findet man nur im Bundehiš, also in einer Schrift aus der späteren Sâsânidenzeit; und wenn sie auch zu den ältesten Bestandteilen dieses Buches gehörten, welches — wie schon gesagt ist — mit dem Inhalte des Dâmdâṭ-Nask viel gemein hat, so sind sie doch auf andere Weise viel besser zu erklären.

Es bleibt also nur noch das Hauptargument: die ganze Lehre der Gâthas, die Fundamentallehre der zarathustrischen Religion, ist ein schwaches Echo der hellenistischen Philosophie, speziell der des Philo Judaeus. Die Ameša-speñtas gehören nicht zu der alten mazdayasnischen Religion, sondern sind philosophische, neuplatonische Ideen, iranisierte Aeonen. Und das nur, weil der mit Ahura Mazda am innigsten verbundene Ameša-speñta Vohu-mano einige Ähnlichkeit mit dem Logos des Philo aufweist. Ich habe bei anderer Gelegenheit [1]) die vollkommene Unmöglichkeit dieser Hypothese auseinandergesetzt, hauptsächlich mit der Begründung, dafs vielleicht zwei der Ameša-speñtas, sicher einer von ihnen, unter einem bis zur Unkenntlichkeit verdorbenen Namen auf den Münzen der indoscythischen Könige Kaniška und Huviška als ein Gott vorkommt, und dafs Plutarch bereits genau mit den Namen und der Bedeutung der Ameša-speñtas bekannt ist. Nun starb Philo um 25 n. Chr., was ungefähr mit Plutarchs Geburtsjahr zusammentrifft; und der erste der genannten Könige bestieg den Thron im Jahre 78 n. Chr. Innerhalb eines halben Saeculums müfsten also die Werke des alexandrinischen Philosophen

1) Man vgl. die oben S. 34, Anm. 1 angeführten Aufsätze.

von den persischen Theologen studiert, das System, welches sie aus demselben schöpften, ausgearbeitet und beschrieben und wieder den Griechen bekannt geworden, ferner die philosophischen Personifikationen, welche sie Philo nachahmten, so volltändig in Volksgötter umgegewandelt sein, dafs ihre Namen total verdorben wurden und fremde Fürsten sie übernehmen konnten. Das ist einfach undenkbar, und die Hypothese selbst folglich nichts als eine geniale Verirrung.

Darmesteter will zwar zugeben, dafs einige im Avesta vorkommende Lehrbildungen alt sind. Er mufs wohl. Schon Aristoteles kannte Oromazdês und Areimanios und demnach den Dualismus in seiner Übertragung auf das höchste göttliche Wesen; Theopomp spricht von der Auferstehungslehre; beide müssen also schon vor Alexander zu den Glaubensartikeln der Zarathustrier gehört haben. Auch der Haomadienst mufs schon seit langem in Übung gewesen sein, obgleich weder Herodot, noch andere altgriechische Autoren von ihm reden; das beweist der Somadienst der stammverwandten Inder. Endlich wird die gesamte praktische und utilitaristische Moral der Pârsen und vielleicht sogar die Lehre, dafs alles aus der unendlichen Zeit entsprungen ist, nicht erst nach dem Sturze des persischen Reiches erdacht worden sein. Aber die Lehre von den Ameša-speñtas und den Yazatas war vor dieser Zeit unbekannt, und Ahura Mazda war ein Naturgott an der Spitze eines ganzen Pantheons von Naturgöttern [1]). Dieses und alles andere, was dem Avesta eigentümlich ist, würde daher aus der Zeit der Arsakiden und der Sâsâniden herrühren. Aber um von anderen Einwänden zu schweigen, so kann man nicht einfach willkürlich einige Lehren für alt erklären,

1) Darmesteter schliefst dies aus den in den altpersischen Inschriften vorkommenden Worten: hadâ bagaibis vithibis, die er ganz falsch erklärt. Vgl. Verslagen en Mededeelingen der K. A. te Amsterdam, a. p. blz. 2, Anm.

weil ihrer zufällig hier und da Erwähnung geschieht, und das, womit sie unverbrüchlich zusammenhängen, das, was den eigentlichen Boden bildet, in dem diese Glaubenssätze wurzeln, die Lehre von Ahura Mazda als dem einzigen eigentlichen guten Gott, dem über die Natur erhabenen Schöpfer mit seinen Heiligen um und unter sich, als etwas von jüngerem Ursprung betrachten, weil erst Plutarch davon spricht. Am wenigsten aber darf man ein so unzweifelhaft junges Dogma, das aus der verkehrten Exegese einiger Avestastellen erwachsen ist, wie die Lehre von der unendlichen Zeit, aus der alles hervorgegangen sei, an die Stelle der alten, wohlbegründeten Lehre von Mazda als dem unerschaffenen Gott setzen. Ja, das hohe Alter der Lehre von den Amešaspeñtas im Avesta wird direkt bewiesen durch die Art und Weise, in welcher Plutarch sie wiedergiebt. Er kennt und erwähnt schon die später allgemein herrschende Vorstellung, dafs gegenüber den sieben guten höchsten Geistern sieben böse Wesen stehen, so dafs jeder von ihnen seinen Widersacher in der Welt der Finsternis hat — eine Vorstellung, welche dem Avesta noch unbekannt ist[1]).

Der wichtigste Beweis für das Alter des Avesta liegt in der Sprache, in welcher es geschrieben ist. Dafs diese Sprache im Beginn unserer Zeitrechnung nicht mehr gesprochen wurde, ebenso wenig als das Altpersische, leugnet niemand. Dennoch sollen in und nach dem ersten Jahrhundert n. Chr. die Maubads obendrein in zwei Dialekten dieser Sprache, einem älteren und einem jüngeren, die einundzwanzig Nasks des Avesta verfafst haben, obschon sie niemand mehr verstand, und sie genötigt waren, dieselben unmittelbar wieder in die da-

---

1) Darmesteter selbst: Vendîdâd (SBE.), Introduction, p. LIV hat diese schon früher gemachte Bemerkung zustimmend wiederholt, obwohl er sie jetzt stillschweigend verwirft

malige Sprache des Reiches, das Pehlewi zu übersetzen. Das Schriftstellern in einer toten Sprache ist nicht nur möglich, sondern sogar sehr gewöhnlich und wird oft noch jahrhundertelang fortgesetzt, nachdem sie keine Umgangssprache mehr ist. Aber es ist nur möglich, wenn man eine Litteratur besitzt, die man zum Muster nehmen kann; nicht aber, wenn diese mit Ausnahme einiger kleiner Fragmente verloren gegangen ist. Man führt die Pehlewiübersetzungen der Avestabücher als Beweis dafür an, dafs man die alte Sprache wenigstens in den ersten Zeiten der Sâsânidenherrschaft noch sehr gut verstand. Aber zunächst ist es etwas anderes, den Sinn von Schriften in einer toten Sprache zu begreifen, zumal wenn diese Wissenschaft mehr auf der Überlieferung der Schule als auf dem Studium der Sprache selbst beruht; etwas anderes, selbst in ihr Bücher zu schreiben, und zwar obendrein philosophische und poetische. Auch würden, wenn man sie sofort in die Umgangssprache übertragen hätte, diese Übersetzungen nicht so viel zu wünschen übrig lassen. Selbst die eifrigsten Verfechter der Tradition, obschon man sich bisweilen darüber wundern mufs, wieviel baren Unsinn sie zu verdauen imstande sind, sehen sich manchmal gezwungen, von ihr abzuweichen und sich ihren eigenen Weg zu suchen. Die Gâthas vor allem können nicht aus der Zeit Alexanders stammen. Ihr Text ist oft unverständlich und zudem sehr beschädigt. Das liegt nicht an der Unerfahrenheit der Verfasser, sondern daran, dafs diejenigen, welche sie von Geschlecht zu Geschlecht vererbten, sie selbst nicht mehr ordentlich verstanden. Die Verstöfse gegen Sprache und Grammatik, welchen man mehrfach begegnet, sind nicht die regelmäfsig wiederkehrenden Fehler unfähiger Schriftsteller, sondern Nachlässigkeiten unwissender Hüter. Das Metrum, sehr primitiv, in vieler Beziehung übereinstimmend mit dem vedischen, aber archaistischer als dieses, befindet sich oft

in Verwirrung. Aber man braucht die guten, alten Sprachformen nur wiederherzustellen, und es ist sofort in Ordnung; ein Beweis, dafs nicht die Dichter, sondern die späteren Geschlechter nicht mehr damit Bescheid wufsten. Es ist sehr wohl möglich, dafs man unter der parthischen Herrschaft und selbst im zweiten persischen Reiche in den Priesterschulen noch einige Glossen, kurze Litaneien, Segenssprüche, Beschwörungsformeln, Kalender und dergleichen im Altbaktrischen verfassen konnte, ja, dafs man sogar einige Verszeilen, halb aus den alten Texten gestohlen, halb ihnen nachgeahmt, zu einem unpoetischen Poem zusammenzustoppeln vermochte, aber zur Abfassung einer der Gâthas, des Vendîdâd, eines der grofsen Yašts, von denen im vorigen Abschnitt gesprochen wurde, war man nicht mehr fähig in einer Zeit, welche der Periode der trockenen und bornierten Scholastik der Pehlewi-Kommentatoren unmittelbar voraufging.

Das Altpersische ist am nächsten verwandt mit dem Altbaktrischen. Nun wissen wir, dafs die erstgenannte Sprache unter den jüngeren Achaemeniden schon so sehr in Verfall geraten war, dafs ihre Inschriften wahre Kakographieen sind. Es ist nicht gut möglich, dafs das Baktrische zur selben Zeit noch in voller Blüte stand. Allerdings kann von zwei Schwestersprachen die eine länger am Leben bleiben und die alten Formen besser konservieren als die andere. Aber das ist nur möglich, wenn die Völker oder Stämme, welche diese Sprachen sprechen, nicht oder wenig miteinander verkehren und auf sehr verschiedenen Kulturstufen stehen. Wenn sie eine gemeinschaftliche Religion und dieselbe heilige Schrift besitzen, vorzüglich wenn sie zu demselben Staatsverband gehören, ist dies nie der Fall. Unter diesen Umständen war es unumgänglich, dafs das Ost- und das Westiranische, die Sprache des Avesta und die der Achaemeniden, in ihrer Entwickelung wie in ihrem Verfall ungefähr gleichen Schritt hielten.

Wir dürfen uns hier nicht in zu viel Details verlieren. Sonst würden wir gern den Nachweis erbringen, dafs zwischen den Formen der Eigennamen im Avesta und denen in der Pehlewiübersetzung oder auf den Münzen der indoskythischen Könige Jahrhunderte liegen müssen. Aber von einem Eigennamen wollen wir nicht schweigen, weil aus ihm einer der schlagendsten Beweise für das Alter des Avesta geführt werden kann: dem Namen der höchsten Gottheit. Man achte auf die Veränderungen, welche dieser Name erlitten hat. Die älteste Form ist ohne Zweifel Mazda Ahura oder Ahura Mazda als zwei Namen betrachtet und behandelt, bisweilen im Pluralis nebeneinander gestellt. In den Gâthas ist die erstgenannte Reihenfolge die gebräuchlichste, aber auch die andere kommt mehrfach vor. Meist sind die beiden Namen durch ein oder mehrere Wörter oder wenigstens durch die Cäsur voneinander getrennt und immer werden sie gesondert dekliniert. So auch in den übrigen gâthischen Schriften. In den jüngeren Büchern kommt die Stellung Mazda Ahura nur noch vor in Citaten aus der Gâthalitteratur und in stehenden Formeln wie: das Feuer Mazda-Ahuras oder (Māthra speñta) der Freund Mazda-Ahuras. Auch findet man hier nur noch selten Ahura oder Mazda allein als Namen der Gottheit, was bei den Gâthadichtern oft vorkommt. Ahura Mazda ist mit den oben genannten Ausnahmen im jüngeren Avesta der durchaus allgemeine. Aber das Bewufstsein, dafs er aus zwei Worten besteht, bleibt lebendig. Abgesehen von ein paar sehr jungen Stellen[1]) werden beide stets besonders dekliniert. In den Inschriften der Achaemeniden

1) Die Stellen sind Yasna 7, 24 und 13, 5: ahura-mazdâ. An der letztgenannten Stelle kann es sich jedoch lediglich um einen Schreibfehler handeln, denn wir haben hier ein Citat aus dem Yasna haptanghâiti. Der Genetiv ahurô mazdâo Vend. 19, 15 und Yasna 71, 10 (wo Justi und Darmesteter mit Unrecht einen Vokativ vermuten) ist von anderer Art: einfach ein Sprachfehler.

jedoch ist Auramazda ein Name geworden; die beiden Namen werden nicht durch das Zeichen geschieden, welches im Altpersischen das Ende der Wörter andeutet; mit nur einer Ausnahme[1]) wird allein das zweite Glied dekliniert. Die Griechen endlich kennen den Namen nur als einen einheitlichen, Oromazês; und er ist das auch geblieben bei den Iraniern nach Alexander, die ihn zu Auharmazd, Hormezd, Ormazd verkürzten.

Erwägt man nun, wie hoch im Altertum der Name einer Gottheit, vor allem der des höchsten Gottes geachtet wurde, so liegt das Resultat dieser Untersuchung auf der Hand. Die Periode, in welcher man die beiden kombinierten Namen — alle Ameša-speñtas haben Doppelnamen, mit Ausnahme von Haurvatâṭ und Ameretâṭ, die eine Art Zweieinigkeit bilden — nach Belieben stellen, voneinander trennen oder miteinander verbinden, auch jeden für sich gebrauchen konnte, in welcher man also noch ein lebendiges Bewufstsein von ihrer Bedeutung hatte, mufs der voraufgegangen sein, in welcher sie stets in derselben Reihenfolge angeordnet, wenn auch noch immer als gesonderte Wörter betrachtet und behandelt werden. Und diese Periode mufs wieder älter sein als die, zu welcher sie den Übergang bildet, nämlich der, in welcher der Doppelname zu einem zusammengesetzten Wort geworden ist, und das erste Glied dieser Komposition nicht oder nur ausnahmsweise dekliniert wird. Das ganze Avesta repräsentiert also eine ältere Periode religiöser Entwickelung als die, von welcher die Inschriften der Achaemeniden zeugen. Damit ist nicht gesagt, dafs jede Schrift des jüngeren Avesta vor der persischen Zeit verfafst sein mufs; denn in den Priesterschulen kann die alte Tradition noch länger fortgelebt haben, wohl aber dafs es seinem Hauptinhalte

---

1) In C (a und b) 10 und 17 (Xerxes) findet man den doppelten Genetiv aurahya mazdâha.

nach in eine Zeit gehört, in der Ahura Mazda noch nicht der Auramazda der Perser geworden war. Kurz, die Geschichte des Gottesnamens bestätigt, was andere Thatsachen uns über das Alter des Avesta und die durch letzteres repräsentierte Religionsform lehren [1]).

Die anderen Beweisgründe, welche für oder gegen dieses Alter beigebracht sind, will ich nur kurz berühren, aber ich darf nicht ganz von ihnen schweigen. Darmesteter meint, dafs die politischen Zustände, von denen das Avesta zeugt, am besten mit denen des parthischen Reiches übereinstimmen. Die parthische Herrschaft war feudal; die Gaugrafen (grofsen Grundbesitzer) regierten unabhängig nebeneinander und mufsten nur im Kriege dem Könige folgen. Nun kennt das Avesta, immer nach ihm, keinen höheren bürgerlichen Rang im Staate als den des Gaugrafen. Deshalb kann es nicht zur Zeit der medischen oder persischen Monarchie geschrieben sein. Aber zuerst war die Staatsverfassung im persischen Reiche, ehe Darius Hystaspis eine strenger monarchische Regierungsform einführte, dieselbe wie die im parthischen, und sie wird sich von der medischen Staatsverfassung wohl kaum unterschieden haben. Zudem ist es nicht richtig, dafs im Avesta von einem Könige und selbst von einem Oberkönigtum nicht die Rede sei. Man denke nur an den Streit um den Besitz der königlichen Glorie oder Majestät der arischen Länder, der so oft erwähnt wird.

Weit gewichtiger sind die Beweise für das hohe Alter der Avesta, welche sich seinen Anspielungen auf die politischen und volkswirtschaftlichen Verhältnisse des Landes entnehmen lassen. Keiner der Stämme, welche nach dem 9. Jahrhundert v. Chr. eine so bedeutende Rolle in der Geschichte gespielt haben, Meder, Perser,

---

1) Man vgl. hierzu den ausführlichen Beweis in meiner bereits mehrfach citierten Abhandlung „Over de oudheid van't Avesta“

Parther sind ein einziges Mal erwähnt. Das Avesta kennt nur Arier, wie nach Herodot die Meder sich ehemals nannten. Nirgends ist die Rede von den bezeichneten Hauptstädten, dem medischen Ekbatana oder den Residenzen der Achaemeniden: Susa, Persepolis und Pasargadae, welch' letztere obendrein noch eine Stadt der Magier, eine Priesterstadt war[1]). Die einzigen gröfseren Städte, welche genannt werden, vorausgesetzt dafs man die traditionelle Erklärung der Stellen annehmen darf, sind Nineve, dafs im 7. Jahrhundert zerstört wurde, und Babel[2]). Aber falls wirklich Babel hier erwähnt wird, was noch zweifelhaft ist, und zwar als der Sitz eines Tyrannen, der von der Weltherrschaft träumte, aber sie nicht errang, so mufs dies eine Erinnerung, eine Überlieferung aus uralten Zeiten sein, bevor Cyrus eine Hauptstadt seines Reiches daraus gemacht hatte, und selbst vor den mit den Babyloniern befreundeten medischen Königen. In ihren Tagen kann die alte Weltstadt in der Vorstellung der Iranier nicht die Residenz eines verhafsten Usurpators gewesen sein. Keinesfalls darf man seine Zuflucht zu der Behauptung nehmen, dafs die medischen und persischen Hauptstädte ihre Bedeutung schon eingebüfst hatten, als das Avesta entstand; denn dann erhebt sich sofort die Frage, weshalb denn von den späteren Hauptstädten, wo die Seleukiden, die Arsakiden und die Sâsâniden Hof hielten, geschwiegen wird. Dafs auch Firdausi in seiner Heldensage von ihnen

1) Plutarch, Artaxerxes, c. 3. Plin., Hist. nat. 6, 26.

2) Nineve: Yšt 10, 104 und Ys. 5, 29 (an welcher Stelle die Tradition jedoch anders übersetzt). Ganz anders, aber sicher unrichtig, Darmesteter, der an Flüsse denkt. Babel: Yšt. 5, 29. Azhi dahâka, die mythische Schlange, welche später als die Personifikation oder das Symbol der Fremdherrschaft galt, opfert dort zur Erlangung der Herrschaft über die sieben Weltgegenden, die ihr jedoch von Anâhita nicht zugestanden wird, bawrôiš paiti dañhoyê, im Lande von Babel. Die Erklärung ist jedoch bei weitem nicht sicher.

schweigt, ist natürlich, denn er hält sich am liebsten an die Tradition und nennt doch einzelne Achaemeniden.

Die wirtschaftlichen Verhältnisse des Volkes, bei dem das Avesta zuhause ist, sind noch äufserst primitiv. Nicht alles, was darüber gesagt ist, kann als abschliefsend gelten. Dafs es noch kein Eisen, kein Geld, selbst kein Salz kannte, ist weder bewiesen noch wahrscheinlich. Aber was sicher bewiesen ist und später gezeigt werden soll, ist folgendes: die Gâthas sind nicht nur die Urkunden einer religiösen, sondern auch einer ökonomischen Reform, nämlich des Übergangs vom Nomadenleben zu dem ansässiger Bauern. Eine solche Verkündigung, eine solche Reform war in der Arsakidenzeit und selbst unter den vorhergehenden Monarchieen in Irân nicht mehr nötig. Religion und Ackerbau haben gesiegt und bleiben beständig miteinander in enger Verbindung. Das ganze Avesta ist die rechte Heilige Schrift für ein Bauernvolk von Hirten und Landleuten mit einfachen Begriffen und Sitten, und die Zeiteinteilung wie die religiösen Vorschriften des Vendîdâd und des jüngeren Yasna entsprechen ihren Bedürfnissen durchaus. Erst in manchen Yašts offenbart sich ein etwas anderer Geist; es ist die Rede von königlicher Majestät, von Schlachten und Eroberungen, weshalb sie vermutlich aus der Königszeit stammen werden[1]).

Aus allen diesen Gründen meinen wir das hohe Alter des Avesta behaupten zu müssen. Ist es wirklich erst nach dem Beginn unserer Zeitrechnung verfafst, so ist

1) Man vgl. hierzu vor allem W. Geiger, Ostîranische Kultur im Altertum, Erlangen 1882, und Vaterland und Zeitalter des Avesta und seiner Kultur, in Sitz. Ber. der Kgl. bairisch. Akad. 1884, S. 340ff. Geiger beweist oft zu viel und kann nicht in jeder Beziehung auf Zustimmung rechnen, aber was Spiegel, Über Vaterland und Zeitalter des Avesta in ZDMG. 1887, S. 280ff. dagegen vorgebracht hat, ist ebenso schwach als das, was er früher hierüber schrieb. Vgl. auch R. Roth in ZDMG. 1880, S. 698.

es eine der rätselhaftesten und schlausten litterarischen Fälschungen, welche jemals verübt sind. Eine der schlausten, denn die Urheber haben eine Sprache gewählt, die nicht mehr gesprochen und vom gesamten Volke nicht mehr verstanden wurde, und von der alle Urkunden verloren gegangen waren; sie haben sogar die Stücke, welche sie als die ältesten betrachtet wissen wollten, in einem älteren Dialekt geschrieben; sie haben mit vollendeter Kunst die Religion, welche sie schufen, so dargestellt, dafs sie in den als alt gedachten Liedern lebendig und frisch, in den Schriften, welche angeblich auf sie folgten, strenge geregelt, schliefslich durch allerhand fremde Elemente verunreinigt wird, kurzum, sie haben nicht nur religiöse Urkunden erdichtet, sondern eine ganze religiöse Entwickelung und dafür gesorgt, dafs die Geschichte der Sprache, der sie sich bedienten, mit ihr gleichen Schritt hielt; sie haben sorgfältig alles vermieden, was als eine Anspielung auf ihre eigene Zeit aufgefafst werden konnte, keinen Namen genannt aufser solchen aus mythischer Vorzeit und sich kein einziges Mal verraten. Eine der rätselhaftesten, denn dieses Werk des Betrugs wurde binnen weniger Jahre allgemein angenommen; die Erdichtungen dieser erborgten Theosophie wurden sofort Volksgötter und unmittelbar darauf von einheimischen und ausländischen Fürsten anerkannt; und in den eigenen Schulen, wo sie entstanden waren, wufste man von diesen Schriften schon zur selben Zeit nur eine höchst dürftige Übersetzung zu liefern, mit Erklärungen, welche den Sinn nicht selten völlig verdunkelten. Mir erscheint eine solche Fälschung unmöglich. Vielmehr bin ich davon überzeugt, dafs die Schriften, deren genau und kritisch untersuchter Inhalt so deutlich den Entwickelungsgang der zarathustrischen Religion wahrnehmen läfst, echte und alte Urkunden sein müssen. Die Skizze dieser Entwickelung, welche wir jetzt entwerfen wollen, wird der beste Beweis dafür sein.

Um die Entstehungszeit dieser Schriften näher abzugrenzen, fehlen uns die historischen Daten. Einige Gelehrte meinen, dafs die ältesten in das 13. Jahrhundert v. Chr. gehören, und wollen sogar noch höher hinaufgehen. Andere vermuten, dafs die Blüteperiode der Avestalitteratur zwischen 1000 und 600 v. Chr. anzusetzen sei[1]. Nach meiner Überzeugung müssen wir die ältesten Stücke des jüngeren Avesta, wenn auch nicht in der gegenwärtigen Redaktion, nicht viel später als 800 v. Chr. ansetzen. Die gâthische Litteratur ist dann natürlich wenigstens ein paar Jahrhunderte älter, obschon jünger als die Entstehung und erste Verkündigung der Religion selbst. Aber wir können hier nur mutmafsen.

---

1) Bartholomae, Handbuch der altiranischen Dialekte, S. 1 ff.

Zweites Kapitel.

Vorgeschichte der zarathustrischen Religion.

---

1. Einleitung. Geographie, Ethnographie und allgemeine Geschichte von Irân.

Mit den Medo-Persern und den ihnen nahe verwandten Baktriern oder Ostiraniern, welche nach den Babyloniern und Assyrern fast drei Jahrhunderte lang die Herren Westasiens waren und sogar, wenn auch nur für kurze Zeit und mit wenig Erfolg, bis nach Ägypten und Griechenland vordrangen, betritt zuerst ein arioeuropäisches oder indogermanisches Volk die grofse Bühne der Weltgeschichte, um eine bedeutende Rolle auf ihr zu spielen. Das Gebiet, welches sie in ihrer Blütezeit bewohnten, erstreckte sich vom Kaspischen Meer, dem Araxes, dem Oxus und dem Aralsee im Norden, dem Hindukush, der Hochebene von Pamir und dem Indus mit seinen Nebenflüssen im Osten bis zum Erythräischen oder Persischen Meer im Süden und Elam, Babylonien und Assyrien im Westen. Es wird gewöhnlich Irân, d. h. das Land der Iranier oder Arier genannt, und die wichtigsten Teile, aus denen es besteht, sind Persien, das eigentliche oder Grofs-Medien, Klein-Medien oder Atropatene, Parthien und Baktrien mit den östlichen Provinzen. Elam oder Susiana wird oft mit dazu gerechnet. Es ist im Unterschiede von den fruchtbaren, von mächtigen Strömen bewässerten Niederungen, in

denen die Semiten sich angesiedelt hatten, ein von wenigen Flüssen durchschnittenes Bergland mit sehr wechselndem Klima, hier und da, vor allem in den Thälern sehr fruchtbar, aber meist undankbarer Boden, der viel Anstrengung vom Landmann fordert. Zu einem grofsen Teil ist es dürr, und eine ausgedehnte Wüste scheidet den Westen vom Osten. Aber die östlichen Gegenden zeichnen sich meist aus durch Fruchtbarkeit und mildes Klima, und manche von ihnen dürfen wahre Paradiese genannt werden. Wir werden sehen, dafs diese Beschaffenheit des iranischen Landes nicht nur mit der Art seiner Bewohner zusammenhängt, sondern auch den Charakter ihrer Religion beeinflufst hat. Herodot [1]) preist die Weisheit des Cyrus, welcher, als Artembares und einige andere Edele ihm vorschlugen, ihr armes und dürres Land mit einem fruchtbareren und reicheren zu vertauschen, wozu sie doch die Macht hätten, zur Antwort gab, dafs sie dann bald aus Regenten Regierte werden würden. So fühlten die Griechen und vielleicht die Perser selbst, dafs die Bodenbeschaffenheit und das Klima ihres Landes diese zu einem klugen, arbeitsamen und kriegerischen Volk gemacht hatten, das eine Zeit lang die zivilisierte Welt beherrschte. Aber dieselbe Natur spiegelt sich auch in dem etwas nüchternen, praktischen und streng sittlichen Charakter der zarathustrischen Religion.

Das Volk, nach welchem das Land im Gegensatz zu den turanischen Landschaften Irân heifst, und das in ihm wenigstens die herrschende Bevölkerung geworden ist, hat nicht immer dort gewohnt, sondern allmählich den Platz älterer Stämme eingenommen, die es dem Anschein nach nicht verjagt, sondern grofsenteils resorbiert hat. Arier nannten sie sich, ebenso wie die Inder sich durch diesen Namen von den übrigen Besitzern der

1) Herod. 9, 122.

Halbinsel unterschieden. Im Avesta ist bisweilen die Rede von Ariern und arischen Landen (airya). Die Achaemeniden pochen mit einem gewissen Stolz darauf, dafs sie nicht nur Perser, Söhne von Persern, sondern auch Arier, Söhne von Ariern sind, und, wie schon bemerkt, hiefsen die Meder nach Herodot ehemals *Ἄριοι*, woraus sicher nicht gefolgert werden darf, dafs nur sie diesen Namen trugen, obschon dem Geschichtschreiber unbekannt war, dafs auch die anderen Stämme Anspruch auf ihn erhoben. Auch das kleine Volk der Osseten im Kaukasus, das eine iranische Sprache spricht, nennt sich selbst Iron. Arier sind die Edlen, die aus reinem Blut Geborenen, die ingenui. Wie sehr sich auch die Mundarten, welche sie sprachen, unterschieden, sie bildeten doch in Wirklichkeit, wenigstens ursprünglich, nur eine Sprache. Ihre Dialekte können wahrscheinlich der Hauptsache nach in zwei grofse Gruppen geteilt werden, deren eine sich von Afghanistan im Süden über ganz Ostiran und den Norden verbreitet hatte, und zu welcher u. a. die Sprache des Avesta, das Baktrische gehörte, während die andere den Westen, d. h. bestimmter Medien und Persien beherrschte. Keinesfalls ist genügender Grund dafür vorhanden, die avestische Sprache als diejenige Mediens anzusehen. Nach den Namen von uns bekannten Medern zu urteilen wird sich ihre Sprache vom Persischen nicht erheblich unterschieden haben. Diese Vermutung wird bestätigt durch die Thatsache, dafs die grofsen Inschriften, welche Darius Hystaspis auf den Felsen von Behištân in Medien einmeifseln liefs, gleich denen im eigentlichen Persien, in altpersischer, neususischer und assyrischer oder babylonischer Sprache verfafst sind. Wäre die Landessprache Mediens eine ganz andere als die persische gewesen, so würde er wohl diese durch jene ersetzt haben. Denn dafs die zweite der genannten Sprachen als die medische zu gelten habe, beruht auf einem Mifsverständnis. Es

ist sicherlich die mit der elamitischen aufs engste verwandte Sprache von Susiana, von der auch noch Inschriften in einem älteren und einem jüngeren Dialekt erhalten sind. Nun ist es sehr wohl möglich, daſs die von den Ariern unterjochte Urbevölkerung Mediens eine Sprache aus derselben Familie wie die elamitische redete, aber in der Zeit der Achaemeniden und der arischen Herrschaft überhaupt war sie gewiſs nicht mehr die anerkannte Landessprache. Die herrschende Bevölkerung Mediens war arisch; die Namen der meisten Könige, welche Herodot erwähnt, und die teilweise auch in den altpersischen Keilinschriften vorkommen, beweisen es, und die von Oppert angestellten Versuche, die statt ihrer von Ktesias angegebenen Namen aus dem sogenannten Medischen, d. h. dem Susischen zu erklären, müssen trotz alles aufgewendeten Scharfsinns als miſslungen betrachtet werden.

Auch in religiöser Beziehung bildeten alle Iranier, abgesehen von lokalen Eigentümlichkeiten, die wir voraussetzen dürfen, obwohl wir von ihnen nur wenig mit Sicherheit wissen, eine wirkliche Einheit; wie das im Altertum mit der Einheit der Sprache gewöhnlich zusammengeht. Sie haben alle die mazdayasnische Religion angenommen, wenn auch mit Modifikationen. Auramazda ist für Darius und seine Nachfolger, wie im Avesta, der groſse Gott, der Schöpfer des Alls, obschon sie nach alter Sitte die Lokalgottheiten neben ihm weiter verehrten; und wie auch die Kirchenpolitik des Cyrus und des Kambyses als Eroberer fremder Länder sich gestaltet haben möge, es liegt kein Grund zu der Annahme vor, daſs sie nicht ebenfalls Mazdadiener gewesen seien. Daſs die Meder sich in dieser Hinsicht von den Persern nicht unterschieden, erhellt daraus, daſs die Magier, nach Herodot ein medischer Stamm, für beide Völkerschaften die allein gesetzmäſsigen Leiter des Kultus und die Hüter der religiösen Tradition waren, ohne

welche keine Opferhandlung verrichtet werden durfte. In dieser Beziehung differieren sie von den andern Iraniern, wenigstens von denen, bei welchen das Avesta entstand. Dort heifsen die Priester âtharvans, Feuerpriester, ein Name, den Strabo noch in Kappadokien fand; der Name Magier in der Bedeutung „Priester" kommt im Avesta nicht vor [1]). Dafs indessen auch in Medien die zarathustrische Religion herrschte, darf man aus den Namen von zwei ihrer bedeutendsten Könige Fravartis und Uvakhšatara (Phraortes und Kyaxares) schliefsen, die beide rein mazdayasnisch-zarathustrische Begriffe: „der Bekenner" und „der Beförderer des Wachstums" ausdrücken. Und sicher herrschte dieser im Osten und Norden von Irân. Dort liegen wenigstens die meisten jener Länder, welche der erste Fargard des Vendîdâd aufzählt als von Ahura Mazda für seine Verehrer erschaffen und mit allen Annehmlichkeiten versehen, und nach Atropatene verlegt die Überlieferung den Geburtsort Zarathustras. Dafs auch in Armenien der Mazdadienst sich verbreitet hatte, ist allgemein bekannt.

Über die Religion der Iranier vor der Entstehung und Einführung der zarathustrischen haben wir natürlich keine Berichte. Aber dafs auch diese der Hauptsache nach bei allen Stämmen die gleiche gewesen ist, darf als sicher betrachtet werden. Die Iranier waren eine der beiden Gruppen der Arier, deren andere die Inder bilden, und wir gedenken nachzuweisen, dafs sie mit diesen ursprünglich dieselbe Religion gemein hatten. Hieraus ergiebt sich von selbst, dafs auch die alte Religion der iranischen Stämme, abgesehen von lokalen Verschiedenheiten, ein und dieselbe und zwar ein Zweig der altarischen Religion gewesen sein mufs.

---

1) Die einzige Stelle, an welcher man diesen zu finden meinte, Yasna 65, 7 (Spiegel 64, 25) mufs anders erklärt werden. Vgl. die citierte Abhandlung „Over de oudheid van't Avesta" blz. 8.

Wann und von woher die Arier nach Irân eingewandert sind und wie sie sich dort ausgebreitet haben, ist eine Frage, auf welche sich keine abschliefsende Antwort geben läfst. Früher meinte man, dafs der erste Fargard des Vendîdâd hier den Ausschlag gäbe. In dieser Aufzählung von Landstrichen, welche mit dem arischen Stammlande beginnt und mit dem Stromgebiet des Indus und Ranha, dem des Yaxartes, endigt, erblickte man die Erzählung von dem „Zug" der ersten Arier, die sich in Irân ansiedelten. Diese Ansicht ist aus verschiedenen Gründen bekämpft, unter anderem auch weil mythische Länder unter ihnen vorkämen. Letzteres ist jedoch bei weitem nicht bewiesen. Airyânem Vaêjô, das arische Stammland, ist sicher kein solches, obschon es später und auch für den Glossator dieses Fargard ein legendarisches Land wurde, wo Ahura Mazda, Yima und Zarathuštra zusammentreffen, mithin eine Art Paradies. Es ist ein sehr wirkliches Land, wo der Winter unerträglich wird, und das man aus diesem Grunde verlassen zu haben scheint. Später wurde es natürlich durch die Phantasie der jüngeren Generationen verherrlicht. Auch Varena, wenngleich wir seine Lage nicht mehr anzugeben wissen, ist deshalb ebenso wenig mythisch als alle Länder in den Kriegsberichten der ägyptischen und assyrischen Könige, deren Lage uns unbekannt ist; auch nicht weil die Legende von Thraêtaona und Azhi dahâka dort lokalisiert ist, denn dann müfste auch Babel, wo Azhi dahâka nach einer anderen Stelle residierte, eine mythische Stadt sein; wieviel Mythen der Antike spielen nicht an wirklich existierenden Orten? Mir scheint die genannte Erklärung noch nicht so unmöglich. Gerade die scheinbare Willkür, mit welcher der Autor oft von dem einen Ende des Landes nach dem andern hinüberspringt, bestärkt mich in dieser Ansicht. Achten wir nur auf die Länder, deren Lage sicher ist, so erhalten wir ein deut-

liches Bild von der allmählichen Ausbreitung einer Nation. Aus Airyânem Vaêjô gekommen, wo dieses dann auch gesucht werden müsse, siedeln sich die Arier zuerst in dem lieblichen Sughdha, Sogdiane [1]), an und verbreiten sich von dort aus in das benachbarte Baktrien, Margiana und Nisaea [2]); von diesem letztgenannten Lande aus nach Haraiva, dem Areia der Griechen, dem heutigen Herat, Vaêkereta, das wahrscheinlich Kabul ist, und Harahvaiti, dem späteren Helmend. Inzwischen hatte man sich nördlich in Hyrkanien niedergelassen und war von dort bis Ragha im Osten von Medien weitergewandert. Dann folgen, um von dem unbekannten Varena und Cakhra nicht zu reden, obwohl beide vermutlich in der Nähe des Kaspischen Meeres zu suchen sind, die beiden Endpunkte Hapta Hiñdu im Südosten und Rañha, das als Winterland wohl im Norden liegen wird. Wie dem auch sei, das Dokument, welches der Redaktor des Fargards für seinen erbaulichen Zweck verwandte, trägt alle Spuren hohen Alters. Es zeigt den geographischen Gesichtskreis des ursprünglichen Verfassers in seiner ganzen Ausdehnung. Seine iranische Welt erstreckte sich nicht weiter. Medien und Persien lagen aufserhalb derselben.

Diese Auffassung wird bestätigt durch die Kriegsberichte der assyrischen Könige. Mehrmals drangen sie, und früher schon babylonische Eroberer, sehr weit in Medien ein, und wenn sie es auch niemals gänzlich unterwarfen, sondern nur den Zweck verfolgten, durch unaufhörliche Razzias die Bevölkerung einzuschüchtern

---

1) Man achte darauf, dafs es sich hier noch deutlich um eine Kolonie handelt; das arische Land heifst nicht Sughdha, sondern Gava, welches in Sughdha ist. Dergleichen Ausdrücke kommen auch sonst in dem Kapitel vor.

2) Nisaea soll zwischen Bâkhdhi und Mouru liegen. Buchstäblich ist das nicht richtig. Kann es bedeuten, dafs es von beiden aus kolonisiert wurde? Oder hat der Stamm sich verschoben?

und ihren Raubzügen zuvorzukommen, so gründeten sie doch hier und da auch Kolonieen. Nun haben aber so gut wie alle Namen von medischen Orten und Stämmen, welche sie erwähnen, einen nichtarischen Klang, wenigstens bis zu der Regierung Sargons II. Dies beweist, dafs das Gros der Arier vor dem 8. Jahrhundert v. Chr. noch nicht so weit nach Westen vorgedrungen war. Doch finden sich einzelne Ausnahmen. Schon früh wird nahe an der Ostgrenze Assyriens das Land oder der Stamm Paršuaš erwähnt, die zur Zeit Sinacheribs östlich von Elam gewohnt zu haben scheinen. Vielleicht waren das die Perser, obwohl der Name auch eine assyrische Form für die Parthavas, die Parthen sein könnte. In den Annalen Salmanassars II., also schon im 9. Jahrhundert, berichtet er einen Sieg über einen gewissen Artasari, der nicht weit von Paršuaš wohnte, und heifst ein Fürst von Ḫubuška bald Data, bald Datana [1]; beide Namen sind sicher arisch. Tiglatpilesar III. nennt als Herrn von Kummuḫ, d. h. Kommagene, also schon weit im Westen, Kuštašpi, worin man deutlich den Namen Vîštâspa in der härteren Aussprache wiedererkennt. Sargon II. fängt in Man einen Dayaukku, welches Wort er für einen Eigennamen hält, das aber wohl einen Gaugrafen, dahyuka, zu bedeuten hat; ein gleiches Versehen beging Herodot, als er den Stifter des medischen Reiches Deïokes nannte [2]. Ašuraḫiddin endlich drang bis Patischorien, Patušarra, dem altpersischen Patišuvari vor und führte dort Krieg gegen zwei Fürsten, die er Eparna und Sitirparna, d. h. Vifrâna und Cithrafâna, nennt. — Namen, in denen der zarathustrische Begriff frâna, d. h. baktrisch ḫvârena,

1) Schwarzer Obelisk, Zeile 171 f., 161 und 177. Mit „arisch“ wird hier noch keineswegs „persa-arisch“ gemeint. Es gab auch arische oder indogermanische Skythen, deren Sprache augenscheinlich teilweise mit der iranischen verwandt war. Der Name des Landes Ḫubuška klingt sehr skythisch.

2) Vgl. meine Babylonisch-assyrische Geschichte, S. 263.

die heilige Glorie, vorkommt. Langsam scheinen sich also die Arier, obgleich schon im Osten und Norden ansässig, in den westlichen und südlichen Gegenden Irâns verbreitet zu haben, bis sie endlich mächtig genug waren, das medische Reich zu stiften.

Nach alten Überlieferungen, die zu den Griechen gelangt waren, wäre Baktrien noch vor der Begründung der medischen Herrschaft ein mächtiges Reich mit einer ziemlich hochstehenden Kultur gewesen. Es hält schwer, diese Überlieferung, die sehr unwahrscheinlich klingt und wenig Stützpunkte findet, als Geschichte anzunehmen. Aber sie ist vielleicht doch nicht ganz aus der Luft gegriffen und kann sich wenigstens auf die Thatsache gründen, dafs die Arier sich zuerst in Baktrien und den umliegenden Gauen angesiedelt haben, ehe Medien und Persien ihnen gehörten. Seit die Entdeckungen der letzten Jahre das hohe Alter der Kultur mehr und mehr erwiesen haben, würde die Behauptung nicht gerechtfertigt sein, dafs ein solches Reich hier und in dieser grauen Vorzeit unmöglich sei. Sicher ist, dafs Baktrien sowohl in iranischen als indischen Quellen ein unverkennbarer Vorrang vor den anderen östlichen Landschaften zuerkannt wird. Für die Existenz der medischen Herrschaft sprechen bessere Gründe, obwohl wir nicht viel Details von ihr wissen. Wie schon gesagt wurde, Deïokês, nach Herodot der Stifter des Reiches, ist wahrscheinlich nur der Titel des Gaugrafen. Die anderen Namen, welche er nennt: Phraortês und Kyaxarês sind gut persische Namen und aus den Inschriften der Achaemeniden bekannt. Ein Revolutionär unter Darius behauptet von Uvakhšatara (Kyaxarês) abzustammen. Ein anderer, ein Meder, heifst Fravartis und nennt sich Khšathrita, während er anscheinend in einem assyrischen Fragment als Kaštaritu, König der Meder, bezeichnet wird [1].

---

1) In einem anderen assyrischen Text heifst er Stadtvogt von Kar-

Vielleicht war Khšathrita der letzte gesetzmäfsige König von Medien, und Astyagês, den der letzte König von Babel, Nabûnâid, Ištuvegu nennt, ein skythischer oder kimmerischer Usurpator.

Sicher ist, dafs letzterer von Cyrus geschlagen und von seinem eigenen Heere an diesen ausgeliefert wurde. Mit Cyrus bemächtigte sich der Stamm der Perser in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts v. Chr. der Oberherrschaft. Seine Könige, nach ihrem Stammvater die Achaemeniden (Hakhâmanišiya) genannt, waren vermutlich bis zu dieser Zeit der medischen Herrschaft unterworfen gewesen. Aber während die Macht der Meder durch die Einfälle und das zeitweilige Regiment der Skythen, rauher arischer Stämme aus dem Norden, schnell abnahm, war die der Perser beständig gewachsen. Seit Cišpiš (Teïspes) hatten sie sich sogar Elams bemächtigt, das schon von Ašurbanipal den Gnadenstofs empfangen hatte, und nannten sich daher mit Vorliebe Könige von Anzan, obgleich sie auch Könige von Persien blieben [1]. Der grofse Cyrus war der zweite, nach einigen sogar der dritte dieses Namens [2], der erste

Kašši und hat den Stadtvogt der Meder, Mamitiaršu, neben sich. Vgl. meine Babylon.-assyr. Geschichte, S. 334f. und hauptsächlich S. 335, Anm 1.

1) In einem Aufsatze: „Het land Anzan-Anšan" in dem Feestbundel aan Dr. P. I. Veth aangeboden (Leiden 1894), blz. 195 vgg. habe ich nachzuweisen gesucht, dafs Anzan oder Anšan hier den Teil von Elam bedeutet, in welchem die Hauptstadt Susa lag. Dafs diese Stadt die Lieblingsresidenz der persischen Könige war, ist bekannt.

2) Nach Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte, S. 15 soll aus Herod. 7, 11 hervorgehen, dafs der Teïspes, von welchem sowohl Cyrus als Darius Hystaspis in ihren Inschriften, nach Achaemenes, ihr Geschlecht herleiten, schon der zweite dieses Namens war, und dafs zwischen ihm und Achaemenes noch ein Teïspes, Kambyses und Cyrus regiert haben. Der uns bekannte Cyrus, wie Kambyses, würde dann nicht der zweite, sondern der dritte dieses Namens sein. Mir erscheint das bedenklich, weil sowohl Cyrus als Darius in ihren Genealogieen nicht höher hinaufgehen als bis zu Teïspes, der dann der zweite

König der Könige von persischem Stamme, der sich nicht mit der Botmäſsigkeit aller iranischen Völker begnügte, sondern den kleinasiatischen Besitzungen des Reiches auch Lydien hinzufügte und zuletzt das alte babylonische Reich uud damit ganz Westasien unter seine siegreichen Waffen beugte. Die Herrschaft blieb von dieser Zeit an in den Händen der Achaemeniden, wenngleich sie nach dem Tode Kambyses' II., des Sohnes des groſsen Cyrus, und des Pseudo-Smerdes (Bardiya), des Magiers Gaumata, mit Darius (Darayavuš), dem Sohne des Hystapes (Vîštâspa), auf eine jüngere Linie überging, und mehr als einmal nicht der rechtmäſsige Nachfolger, sondern ein fernerer Blutsverwandter des Königs den Thron bestieg, zu welchem er sich durch einen oder mehrere Morde den Weg gebahnt hatte. Dennoch würde das mächtige Reich trotz seiner schlechten Regierung nicht so bald zusammengebrochen sein, wenn es dem genialen Feldherrn Alexander einen Cyrus oder einen Darius Vîštâspas Sohn hätte gegenüberstellen können, und „die Lanze des persischen Mannes", von der Darius rühmte, daſs sie weit reichte, nicht in die ungeschickte Hand eines eitelen Despoten gefallen wäre, der, zu feige, um auf dem Schlachtfelde zu sterben, zuletzt von einem seiner Satrapen ermordet wurde. Mit seinem Sturze begann nicht nur für das Volk im allgemeinen, sondern auch für die Religion, zu der es sich bekannte, eine neue Zeit. Die Fremdherrschaft war auch für die einheimische Religion nicht günstig; aber mit der Herrschaft der parthischen Könige, die doch auch Iranier waren, beginnt zugleich ihre Wiederherstellung, welche durch die Sâsâniden vollendet wurde. Aber alles dies liegt auſserhalb des Rahmens unserer Be-

---

sein würde, und Darius ihn unmittelbar auf Achaemenes folgen läſst, den er sogar Vater dieses Teïspes nennt. Ich glaube daher, daſs Herodot aus den beiden Genealogieen von Xerxes und Cyrus irrtümlich eine gebildet hat, indem er sie hintereinander stellte.

trachtung. Die historischen Umrisse, welche wir angegeben haben, genügen als Hintergrund für die Entwickelungsgeschichte der zarathustrischen Religion bis auf Alexander, welche wir zu skizzieren beabsichtigen. Bevor wir jedoch hierzu übergehen, mufs untersucht werden, in welchem Boden sie wurzelt, mit anderen Worten: auf welche frühere Religion sie gepfropft ist.

2. Die ostarische Religion.

Von der Religion, aus welcher die zarathustrische sich entwickelt oder deren Platz sie wenigstens eingenommen hat, sind weder Urkunden noch unmittelbare Berichte erhalten. Dennoch ist es möglich, sich eine gewisse Vorstellung von ihr zu machen, indem man die religiösen Ideen und Gebräuche der nächstverwandten Stämme zur Vergleichung heranzieht und die gemeinsamen Eigentümlichkeiten feststellt. Die nächsten Verwandten der Iranier sind die Inder. Beide sind die zwei grofsen Zweige eines Volkes, das sich als Arier von seinen Nachbarn unterschied, um seine Überlegenheit ihnen gegenüber anzudeuten. Die Sprachen, welche die beiden Völker redeten, stehen sich näher — namentlich wenn man ihre ältesten Formen in Betracht zieht — als irgendwelche anderen der ario-europäischen oder indogermanischen Sprachfamilie, zu welcher sie gehören. Grammatik und Wortschatz, Wortbildung und Deklination stimmen so sehr überein, dafs man sie notwendig als direkte Abkömmlinge derselben älteren Sprache ansehen mufs. Inder und Iranier haben also einst e i n e Sprache gesprochen, welche man am besten die arische oder, wenn man mit diesem Wort die ganze Familie bezeichnen will, die ostarische nennen kann. Und daraus folgt schon von selbst, dafs sie einst in unmittelbarster Nachbarschaft, ja in demselben Lande gewohnt, e i n Volk gebildet haben. Wo dieses der Fall gewesen ist, braucht hier nicht untersucht zu werden. Es sind allerlei Ver-

mutungen darüber aufgestellt und verteidigt, aber keine einzige hat bisher allgemeine Zustimmung finden können. Man könnte sich bei der einst gegebenen Antwort „irgendwo in Asien“ beruhigen, wenn nicht einige auch eine Gegend Europas vorgeschlagen hätten. Aber für uns ist dieses Problem von untergeordneter Bedeutung; für unsere Aufgabe genügt es zu wissen, dafs Iranier und Inder ein Volk gewesen sind, um auf Grund dieser Thatsache die auffälligen Übereinstimmungen in ihrer religiösen Denkweise zu erklären und die Hauptzüge ihrer gemeinschaftlichen Religion zu entwerfen, soweit die Spuren, welche sie hinterlassen haben, das gestatten. Noch weiter zurückzugreifen und die Frage aufzuwerfen, ob auch die ganze Völkerfamilie, welche die asiatischen oder Ostarier und ihre europäischen Verwandten umfafste, einst nicht nur eine sprachliche, sondern auch eine religiöse Einheit gebildet hat, gehört nicht zu unserer Aufgabe.

Vorher ist jedoch noch die Frage zu beantworten, ob das, was die beiden Völker in religiöser Hinsicht gemein haben, nicht als die Folge wechselseitigen Verkehrs zu betrachten ist, also als Vorstellungen und Gebräuche, welche sie voneinander übernommen haben. Man hat in der That durch diese Annahme alle Übereinstimmungen in Mythologie und Kultus, in Götternamen und Riten erklären und so die Thorheit der vergleichenden Religionswissenschaft und Mythologie nachweisen, wie das ganze von ihr mit soviel Scharfsinn und Gelehrsamkeit errichtete Gebäude über den Haufen werfen wollen. Gewifs eine heilsame Kritik, wohl geeignet, um die Ausschreitungen der vergleichenden Untersuchung zurückzuweisen und das Recht anderer Erklärungen geltend zu machen, die in manchen Fällen sicher den Nagel auf den Kopf treffen. Schade nur, dafs die neue Theorie sofort in dieselbe Einseitigkeit verfallen ist wie die ältere und sich durch ihre lächerlichen

Übertreibungen selbst verurteilt. Wie sich das aber auch im allgemeinen verhalten möge: in unserem Falle ist an Übernahme nicht zu denken. Man könnte sagen: die Iranier und die Inder waren nicht nur Verwandte, sondern nächste Nachbarn. Am Indus flossen ihre Grenzen ineinander. Afghanistân liefert ein treffendes Beispiel dafür. Die Sprache dieses Landes, das Pašto, darf mit Recht zu den iranischen Dialekten gerechnet werden, und dabei ist sie so voll von indischen Elementen, dafs manche Gelehrte sie für einen indischen Dialekt oder wenigstens für eine selbständige Sprache erklärt haben, welche der indischen viel näher stehe als der iranischen. Sollte, was hier bezüglich der Sprache bewiesen ist, in früheren Jahrhunderten nicht auch mit der Religion der Fall gewesen sein? An sich ist diese Möglichkeit nicht zu leugnen. In Wirklichkeit aber ist sie hier ausgeschlossen. Um nur das Wichtigste hervorzuheben: was sie in religiöser Hinsicht miteinander gemein haben, gehört nicht zu dem Wesentlichen, wenigstens nicht zu dem, was den leitenden Gedanken jeder der beiden Religionen bildet, sondern zu dem, was in ihnen noch geduldet oder nach einigem Widerstand wieder recipiert wird, was wir, auch wenn wir jede für sich betrachten, als Überlieferung aus einer früheren Periode bezeichnen müssen. Auch ist es bei jeder von ihnen selbständig und eigenartig ausgebildet; es stimmt überein und ist doch zugleich himmelweit voneinander verschieden. Bei einer Übernahme würden die Iranier Indra und Agni oder die Inder Ahura Mazda und Vohu manô sich angeeignet haben; aber Ahura Mazda und Vohu manô sind den Indern unbekannt geblieben, und Indra gehört bei den Iraniern zum Reiche des Bösen. Das Merkwürdige ist gerade, dafs sich so viel Gemeinsames in zwei Religionen findet, die an Geist und Charakter völlig verschieden, einander schnurgerade gegenüberstehen. Bezüglich eines Punktes könnte man

zweifelhaft sein, nämlich bezüglich des Soma-Haoma-dienstes. Der Somadienst ist im indischen Kultus eine Hauptsache und wird das erst später im zarathustrischen; in der gâthischen Litteratur wird er mit keinem Worte erwähnt. Demnach liegt der Schlufs nahe, dafs etwas, was bei einem Volke in den ältesten Urkunden den Hauptplatz einnimmt und bei dem anderen erst später zu Bedeutung gelangt, durch dieses von jenem übernommen sei. Und das fällt hier um so mehr ins Gewicht, als der Haoma bei den Iraniern längst nicht eine so ausgezeichnete Rolle spielt als bei den Indern, bei welchen ein ganzes Maṇḍala des Ṛgveda ihm in seiner einen Gestalt als p a v a m a n a gewidmet ist; deren Götter, vor allem Indra, ihn ohne Mafs trinken und deshalb sogar Raub und Totschlag verüben; die unerschöpflich in der Erfindung von Ehrentiteln für ihn sind und viele mit s o m a zusammengesetzte Wörter besitzen. Die Iranier dagegen sind an diesen Zusammensetzungen mit h a o m a arm und sparsam mit den Ehrennamen, welche sie ihm geben; eine Parallele zu den somatrinkenden Indern findet man im Avesta nicht, und es ist bemerkenswert, dafs an der einzigen Stelle in all' den gâthischen Texten, wo der Haoma erwähnt wird, in dem jungen Zusatz zum Yasna haptanghâiti [1]), zugleich die Rede ist von Atharvans, Feuerpriestern, „die von fern kommen". Das alles läfst mich daran zweifeln, dafs die Soma-Haoma-Lehre und der zugehörige Kultus ein Rest aus ostarischer Zeit seien. Einen Unsterblichkeitstrank kannten die Ostarier sicher, denn wir finden ihn auch bei den Iraniern, und er gehört schon zu der altarischen oder indogermanischen Periode. Die bezüglichen Mythen und Gebräuche sind alt und allgemein; selbst bei nichtarischen Völkern sind Spuren von ihnen zu entdecken. Ich spreche nur von der eigenartigen Form, die ihnen

1) Yasna 42, 5 (Sp. 41, 30ff.)

in der Verehrung des Soma-Haoma gegeben ist, und diese bin ich geneigt für relativ jung zu halten. Auch meine ich nicht, dafs die Iranier ihren Haoma direkt von den vedischen Indern übernommen hätten, und dafs „die Âtharvans, die von fern kamen" vom anderen Ufer des Indus stammten. Er würde sich dann bei aller Übereinstimmung nicht so fundamental von Soma unterscheiden, und sein Kultus würde sich in Irân nicht so selbständig entwickelt haben. Auch wäre er dann von Indra und Tvaštṛ schwer zu scheiden gewesen. Das Geburtsland des Haoma-Somadienstes ist wahrscheinlich an dem iranischen Flusse Harahvaiti zu suchen, von wo aus er sich nach Osten und nach Norden und Westen verbreitet haben kann. In dem Namen Sarasvati, welchen die vedischen Inder dem unscheinbaren Flüfschen zwischen Indus und Ganges gaben, an dem sie sich anfänglich niederliefsen, würde dann eine Erinnerung an den heiligen Strom enthalten sein, in dessen Nähe der eigentümliche Kultus entstanden war [1]).

Wir geben jetzt einige Umrisse von der Religion der Ostarier, der noch nicht getrennten Inder und Iranier.

Hatten sie auch sicher noch eine ziemliche Anzahl animistischer Vorstellungen und Gebräuche festgehalten, so war doch ihre Religion schon entschieden polytheistisch. Die Wesen, welche sie anbeteten, nannten sie mit verschiedenen Ehrennamen: die Himmlischen (deva-daêva), die Geister (asura-ahura), die reichen Spender oder Losverteiler (bhaga-bagha, baga), die Verehrten (yajata-yazata), Namen, von denen die beiden ersten am allgemeinsten, die beiden letzten vielleicht mehr bei dem einen Stamme als bei dem andern üblich

1) Dies stimmt überein mit den Vermutungen Hillebrandts, Vedische Mythologie I, 100 ff., in denen man einen Kern von Wahrheit anerkennen kann, ohne alle seine Hypothesen zu acceptieren und z. B. in den Parnern die vedischen paṇis zu sehen.

waren. Zwei derselben, deva und bhaga, waren schon vor der ostarischen Zeit in Gebrauch, der erste sehr allgemein, der zweite wenigstens bei den slavischen Völkern, und asura hat sein Seitenstück in den altnordischen Asen, wie yajata mit dem griechischen *ἅγιος* zusammenhängt.

Die Götter waren Naturgötter, und die Weisheit und Wissenschaft, welche man ihnen zuschrieb (mâya) wird wohl zu einem guten Teil als Zauberkraft aufgefafst sein, mindestens als die Art von übernatürlicher Erkenntnis, welche nicht auf dem Wege des gewöhnlichen Nachdenkens zu erlangen, sondern eine besondere göttliche Gabe ist, welche nur die Auserwählten unter den Menschen mit den Himmlischen gemein haben. Aber wenn sie aufserdem die, welche eine gute Herrschaft ausüben oder verleihen (sukšatra-hukhšathra), und die Einswollenden (sajoša-hazaoša) hiefsen, so liegt darin schon der Keim des Glaubens an eine bestimmte Weltordnung.

An der Spitze der Götterwelt standen sieben höchste Wesen, was man mit Recht daraus erschlossen hat, dafs den sieben Âdityas der Inder sieben Amesa-speñtas bei den Iraniern entsprachen. Mit Recht, denn wenn man auch dagegen eingewendet hat, dafs bisweilen mehr als die bekannten sieben, welche Plutarch erwähnt, zu den letzteren gerechnet werden, und dafs auch, wenn man alle Götter, die wohl Âdityas genannt werden, nebeneinander stellt, die Siebenzahl überschritten wird, so steht diese Ziffer doch fest. In beiden Religionen spielt diese heilige Zahl eine überaus wichtige Rolle. Es giebt, um nur einiges anzuführen, bei beiden Nationen sieben Weltteile, die Dvîpas der Inder, die Karšvares der Iranier, denen die indischen sieben Menschenrassen und die Heilande der sieben Welten entsprechen, sieben heilige Flüsse, die wohl nicht von den sieben Armen der Sârasvati verschieden sein werden, sieben heilige

Sänger (saptárši) bei den Indern, welche der Iranier in den sieben Sternen des Grofsen Bären (haptoiriñga) erblickte, und in verschiedenen symbolischen Kulturhandlungen kehrt die Siebenzahl wieder. Die Zahl ist das Alte und Ursprüngliche, was beide miteinander gemein haben, und das sich bei beiden auch in der Götterwelt widerspiegelt. Zu dieser fügten die zarathustrischen Reformatoren ihre höchsten Geister mit Einschlufs Ahura Mazdas zusammen, aber sie ersetzten bisweilen ein paar von ihnen durch andere, bis man zuletzt wieder zu der ältesten Liste zurückkehrte. Die Inder, bei denen sie die Söhne Aditis hiefsen, rechneten stets zu ihnen Varuṇa und Mitra, auch wohl Aryaman, besetzten aber die übrigen Plätze nach Belieben, meist durch Personifikation abstrakter Begriffe. Nun sind gerade Varuṇa, Mitra und Aryaman Gottheiten von etwas anderer Art als die, welche speziell zu der vedischen Mythologie gehören und in der vedischen Periode am meisten verehrt werden. Varuṇa wenigstens ähnelt mehr einem semitischen als einem arischen Gott; als absoluter Souverain, Herrscher über alles (samrâj) und Verwalter der sittlichen Weltordnung ist er zwar der Spender reicher Segnungen, aber zugleich sehr gefürchtet als Richter aller Schuld, von der er Kenntnis erlangt, auch wenn sie vor jedermanns Auge verborgen blieb. Mitra ist hauptsächlich bei den Iraniern der Rächer der verletzten Treue, der furchtbare Hüter der Bündnisse. In der vedischen Götterwelt sind sie nicht recht zuhause; Mitra tritt auch sehr bald in den Hintergrund und wird als Naturgott durch Indra und andere verdrängt; nur im Gefolge Varuṇas, mit dem er eine Dyas bildet (dvandva), behält er noch einige Bedeutung. Auch Aryaman kommt im Ṛgveda selten allein, meist in Gesellschaft Varuṇas und Mitras oder eines derselben oder eines oder mehrerer der übrigen Âdityas vor, besonders aber mit den beiden erstgenannten, einmal sogar zu einer innigen Trias ver-

bunden [1]. Mitra und Aryaman sind Synonyma und bedeuten eigentlich „Freund“ und „Busenfreund“, das zweite Wort meist in dem Sinne „Freund des Bräutigams“, παρανυμφιος, und diese Bedeutung ergiebt sich sowohl im Veda als im Avesta. Es liegt daher genügender Grund zu der Annahme vor, dafs diese drei schon in der ostarischen Periode zu der höchsten Siebenzahl gehörten, wenngleich die zarathustrischen Reformatoren sie durch andere ersetzten und Mithra und Airyaman einen Platz aufserhalb derselben anwiesen. Ersterer, in der gâthischen Periode ganz in den Hintergrund gerückt, aber so fest mit dem Volksglauben verwachsen, dafs man wohl genötigt war ihn später wieder unter die zarathustrischen Yazatas aufzunehmen, war der mächtige Lichtgott, Freund und Helfer im Streit und, wie wir schon sahen, Schützer von Wahrheit und Recht. Der andere, dessen Gegenwart die Gemeinde wünscht, war vielleicht ehedem, wie sein Name vermuten läfst, der Schutzgeist des arischen Volkes, der Förderer seiner Wohlfahrt und seiner Fruchtbarkeit. Und vielleicht dürfen wir in Varuṇa das himmlische Spiegelbild und daher die besondere Gottheit des Königs, in Mitra die des streitbaren Adels und in Aryaman die des getreuen Volkes erblicken.

Denn dafs Varuṇa schon zu der ostarischen Periode gehört, beruht auf einer wohlbegründeten Hypothese. Ob er damals schon unter diesem Namen angebetet wurde, ob dieser Name vielleicht noch älter ist und mit dem griechischen Uranos zusammenhängt, können wir unentschieden lassen, wenn auch das erstere wenigstens sehr wahrscheinlich ist. Was wir meinen ist, dafs der in der vedischen Zeit mit dem Namen Varuṇa bezeichnete personifizierte Gottesbegriff älter ist als die vedische

---

1) Rv. VII, 38, 4. Vgl. Bergaigne, Religion védique, III, 98. Wie hoch er früher stand, erhellt aus der Bemerkung a. a. O. 102 Anm.

und die avestische Religion. Weshalb er dann bei den Iraniern nicht mehr vorkommt, ist ziemlich klar. Die, welche die zarathustrische Religion annahmen, konnten neben Mazda Ahura, den allweisen Ahura, keine andere höchste Gottheit stellen; in diesem System wurde Varuṇa verdrängt durch einen Gott, der ihm in mancher Hinsicht glich und, wie er, der Asura-Ahura par excellence ist. War Varuṇa bei den Indern so innig mit der natürlichen und sittlichen Weltordnung vereinigt, welche sie mit dem Worte ṛta bezeichneten, daſs er mit ihr gewissermaſsen zusammenfällt, und zwar so sehr, daſs man ihn mit Recht eine Personifikation des ṛta genannt hat: auch Mazda ist mit dem aša, der iranischen Form des ṛta, welches die Zarathustrier einigermaſsen personifizieren, so gut wie identisch. Und in derselben Weise, wie im Veda Mitra mit Varuṇa verbunden wird, geschieht dies im jüngeren Avesta mit Mithra und Ahura [1]). Denn daſs dieser Ahura ein anderes Wesen als Ahura Mazda sei, ist weder nachgewiesen noch wahrscheinlich. Ebensowenig liegt Grund zu der Annahme vor, daſs der Hauptgott des zarathustrischen Systems zwar den Himmelsgott Dyaus, der ebenfalls bei den Persern nicht vorkommt [2]), aber nicht den Himmelsgott Varuṇa ersetzen konnte. Im Gegenteil, er vereinigt in sich die Bedeutung beider, die ja auch oft beide kurzweg Asura heiſsen, aber am meisten stimmt er mit Varuṇa überein. Dyaus ist ein uralter Naturgott, der schon aus der Zeit vor der ostarischen Periode stammt; im Veda gehört er noch zur Lehre, aber für die gottesdienstliche Praxis hat er alle Bedeutung verloren [3]).

---

1) In verschiedenen Casus des Dualis: Yasna 1, 11; 2, 11; Yšt. 10, 113.

2) *Δια* bei Herod. 1, 131 ist der Accusativ von *Ζεύς*, nicht von Dyaus. Herodot meint Ahura Mazda.

3) Die hier bekämpfte Ansicht vertritt P. von Bradke, Dyaus Asura, Ahura-mazda und die Asuras, Halle 1885.

Damit ist jedoch keineswegs gesagt, dafs sich Mazda Ahura nur durch seinen Namen von Varuṇa Asura unterscheidet. Mazda ist eine Schöpfung der zarathustrischen Reformation. Aber sie glichen einander viel zu sehr, um gemeinsam verehrt zu werden; und so mufste Varuṇa weichen. Als später Mithra aus dem Volksglauben in das zarathustrische System aufgenommen wurde, konnte er nicht mit Varuṇa verbunden bleiben, sondern mufste nun neben Mazda denselben Platz einnehmen, den er früher bei jenem inne hatte [1]).

Unlängst ist die Hypothese verfochten, dafs die Indoiranier diese Siebenzahl den Semiten entlehnt hätten, und dafs man mit ihr nichts anderes meinte als Mond, Sonne und fünf Planeten. Varuṇa (und Ahura Mazda?) würde dann der Mond, Mitra die Sonne, die übrigen fünf die wirklich oder scheinbar kleineren Himmelslichter sein [2]). Hiergegen erheben sich schwere Bedenken. Die Verbindung von sieben beweglichen Himmelskörpern mit sieben der höchsten Götter ist nicht so alt, als man meint, und ist auch niemals eine Identifikation gewesen. Die Siebenzahl höchster Götter existierte schon weit früher. Obendrein ist sie nicht ursprünglich

1) Bezüglich dieses ganzen Problems vergleiche man H. W. Wallis, The cosmogony of the Rigveda, p. 100. Über Ṛta und Varuṇa ebendas. p. 92 ff. Ferner: A. Hillebrandt, Mitra und Varuṇa, Breslau 1877; K. Bohnenberger, Der altindische Gott Varuṇa nach den Liedern des Ṛgveda, Tüb. 1893. Spiegel, der früher in seiner Eranischen Alterthumskunde die ursprüngliche Einheit der Ameša speñtas und Âdityas annahm, ist später davon zurückgekommen. Siehe Die Arische Periode und ihre Zustände, Leipz. 1887, S. 198f. und vergl. C. de Harlez, Les origines du Zoroastrisme, Extr. du journ. Asiat. 1889, p. 60 suiv. Aus dem Text geht hervor, dafs ich ihren neuesten Ansichten nicht beizupflichten vermag.

2) Oldenberg, Die Religion des Veda, Berlin 1894, S. 185f., besonders S. 193f. Vgl. meine Bemerkungen darüber Theol. Tijdschr. 1895, Nr. 3 Letterk. Overzicht.

semitisch sondern sumerisch, und aller Wahrscheinlichkeit nach hatten die Sumerier diese Vorstellung mit den anderen vorsemitischen Völkern Westasiens gemein. Von ihnen haben sie die Semiten, welche bald ihre heiligen Zahlen drei und vier und die allerheiligste, das Produkt beider, zwölf, dafür einsetzten; und vermutlich haben sie auch die Ostarier von ihnen direkt übernommen. Es ist sicher bemerkenswert, dafs bei den Ariern oder Indogermanen, die weder mit diesen Völkern noch mit den Semiten in Berührung kamen, die Siebenzahl keine wichtige Rolle spielt.

Aufser diesen Sieben hatten die Ostarier noch andere Götter, wie den Windgott Vayu, den streitenden Himmelsgott, den Drachentöter Vṛtrahan, der bei den Indern als Indra wiederersteht und bei den Persern in dem Genius des Sieges Verethraghna weiterlebt, von Tištar nicht immer unterschieden, dessen Vereinigung mit dem Stern Sirius nicht ursprünglich sein kann, und Aramati, in Veda und Avesta sowohl die göttliche Personifikation der Frömmigkeit als zugleich das Haupt der materiellen Welt, welche von den Zarathustriern sogar unter die Trabanten Ahura Mazdas aufgenommen, aber bei den Indern nicht zu den Âdityas gezählt wird [1]. Auch Dyaus mufs verehrt worden sein, denn sonst könnten die vedischen Inder nicht die Erinnerung an diesen uralten Gott bewahrt haben.

Es finden sich unverkennbare Spuren davon, dafs die Ostarier auch Halbgötter oder Heroen gekannt haben, wenn nicht manche von ihnen damals noch Gottheiten waren und erst später im Range sanken. Das kann der

1) Die Form des Namens im Avesta ist Ârmaiti, aber das Metrum lehrt, dafs er in den Gâthas auch Aramaiti gelautet haben mufs. Der Überlieferung nach bezeichnet das Wort, wie im Avesta, an zwei Stellen des Ṛgveda „die Erde“. Ob diese Erklärung von Sayana richtig ist, thut hier nichts zur Sache; sie beweist, dafs man die Erinnerung an diese Bedeutung auch in Indien noch festhielt. Vgl. ferner Kap. III, § 7.

Fall gewesen sein mit Trita âptya oder Traitana, dem Thrita oder Thraêtaona âthwya des Avesta, ursprünglich — wie die Übereinstimmung ihrer Namen und die Vertauschung ihrer Rollen andeutet — derselbe Wassergott, oder besser der in den himmlischen Wassern kämpfende Lichtgott; vielleicht mit noch anderen. Zu den geringeren göttlichen Wesen gehörten Manu, Lichtgott und Vater der Menschheit, von welchem der Veda noch eine lebendige, das Avesta in Manuš-cithra nur eine schwache Erinnerung bewahrte; Yama, einigermafsen sein Doppelgänger, der ihn als Yima bei den Iraniern gänzlich verdrängte, mythischer König der ersten untergegangenen Menschheit und darum des Totenreiches; Kṛçâçva-Keresâspa, Besieger von Ungeheuern wie Thraêtaona und in der Sage sein Sohn genannt; endlich Kṛçânu-Keresâni, der Bogenschütze (?), der den Unsterblichkeitstrank hütet und seine Pfeile auf jeden abschiefst, der ihn für die Menschen rauben will [1]). Auch die viel ältere und allgemein verbreitete Legende, die Herodot auf Cyrus den Grofsen bezieht, mufs schon in dieser Periode die Gestalt bekommen haben, in welcher sie bei Iraniern und Indern zu finden ist. Ferner wufste man zu berichten von heiligen Sängern oder Weisen (Kavi, Kâvya, Kavan), einer Art von Sehern oder Zauberern, die mit übernatürlicher Wissenschaft begabt waren, und aus denen die spätere persische Überlieferung selbst ein ganzes Königsgeschlecht gemacht hat. Zu ihnen gehören der weise Uçanas (Kava Usa oder Usadhan), sein Schwiegersohn Yayati und sein Enkel Suçravas (Husravangh). Der erste ist bei den Indern noch der [illegible] er-

1) Über die vedische Puraṁdhi und die avestische Parendi oder Pârendi, an deren Identität von vielen gezweifelt wird, u. a. von Spiegel, Die Arische Periode, S. 208f., vgl. man zuletzt Pischel in P.-Geldner, Vedische Studien I, 205, der sie für identisch hält und als „die Fruchtbare“ erklärt. Die Tradition giebt ihr die Herrschaft über die Schatten.

kundige Lehrmeister der Asuras, der Waffen für Soma und Indra schmiedet und die Toten aufweckt; bei den Iraniern beherrscht er die Dämonen und versucht eine Himmelfahrt, welche jedoch mifslingt, ein Unternehmen, das bei den Indern dem zweiten zugeschrieben wird. Der dritte hat eine Reihe von Abenteuern und rächt bei den Iraniern den Tod seines Grofsvaters an dem turanischen Mörder Frañrase. Der Grund dieser Volkssagen wird vielleicht schon vor der ostarischen Periode, also in altarischer Zeit gelegt sein, denn man denkt unwillkürlich an Daedalus und den Schmied Wieland [1]). Wurden solche weisen Zauberer geehrt, so gab es auch andere, sowohl mythische als menschliche Zauberer, yâtus, deren Ränke man fürchtete, und böse Wesen, druhas (drujas), Lügengeister oder Gespenster, vielleicht auch danavas, „Feinddämonen“ genannt, welche den Menschen von allen Seiten her Schlingen legten. Ihr Werk war die schwarze Magie, vor der man sehr ängstlich war und gegen welche man die Hilfe und den Schutz von Göttern und Heroen, besonders auch der genannten Weisen anrief. Der vornehmste dieser feindlichen Geister war auch damals schon Vṛtra, der Feind, der Repräsentant der Macht der Finsternis, wie aus dem schon erwähnten Ehrentitel Vṛtrahan-Verethraghna hervorgeht, den beide Völker miteinander gemein hatten. Mit absoluter Sicherheit kann man nicht sagen, ob der Kampf zwischen Licht und Finsternis, zwischen den Beschützern der Menschen und den Feinden ihres Glücks nicht nur ein mythischer und religiöser war, sondern auch schon die ethische Bedeutung eines Sieges der Wahrheit über Lüge und Betrug, des Rechts über das Unrecht erhalten hatte. Aber der Charakter der höchsten Götter, vor allem Varuṇas und Mitras, bietet allen Grund

1) Roth in ZDMG II, 226. Spiegel, Beiträge IV, 41 f. Arische Periode, S. 281—287.

für diese Vermutung. Und zwar ist sicher, dafs schon die Ostarier ihre Verstorbenen als heldenhafte Streiter gegen die bösen Geister (çûrâsas = sûrâo) und als die Rechtschaffenen (ṛtâvânas = ašaonîš) verehrten und glaubten, dafs sie mit von dem himmlischen Unsterblichkeitstrank genossen.

Auch die Übereinstimmung im Kultus bei Indern und Iraniern trotz der charakteristischen Verschiedenheit ihrer Religionen beweist, dafs die Keime derselben schon in der ostarischen Periode zu suchen sind. Die Hauptsache im Kultus war bei beiden Völkern das Feuer. Nun trägt zwar der grofse Feuergott der Inder einen anderen Namen als der der Iranier. Bei jenen heifst er Agni, bei diesen Âtar. Der Name des ersteren ist nicht nur ein altes Wort, wie das lateinische ignis beweist, sondern bezeichnet auch einen alten arischen Gott, wie aus dem Namen des slavischen oder wendischen Feuergottes Ogün zu ersehen ist. Weshalb er bei den Iraniern verloren ging [1]), läfst sich nicht mehr feststellen; auch fühle ich mich nicht dazu berufen, eine Vermutung hierüber zu äufsern. Andere alte Namen für den Feuergott und zwar von der Art, dafs sie niemals das Feuer als solches bedeuten konnten, hatten sie gemein. Ein solcher war Apãm-nápât, der Sprofs der Wasser, und Nárâçansa-Nairyosañha, den man gewöhnlich als „Lob der Männer", „der von den Menschen Gepriesene" versteht. Mit dem ersten Namen wird sicher der Blitz als aus den Wolken hervorschiefsend, als der Mittler zwischen Himmel und Erde, Göttern und Menschen bezeichnet. Nárâçansa ist ebenso ein Bote der Gottheit; als solcher kommt wenigstens Nairyosañha im Avesta vor. Aufklärend wirkt aber vor allem die Thatsache, dafs er derjenige ist, mit welchem die Seligen im Himmel zu-

1) Vielleicht verbirgt er sich noch in dem Wasser agenya, mit dem nach der Tradition das Blut gemeint ist.

sammenwohnen [1]). Daher ist er vielleicht eine Art Psychopompos, und mufs sein Name erklärt werden als: „der, welcher den Männern — den menschlichen Himmelsbewohnern gebietet". Wie dem auch sein möge, der iranische Feuergott heifst von altersher und alle Zeiten hindurch Âtar, ein Name, der wieder bei den Indern ungebräuchlich wurde, während Ableitungen von demselben bei ihnen wohl vorkommen. Zu diesen Ableitungen gehört Atharvan, Feuerpriester, bei den Iraniern der gewöhnliche, allgemeinste Priestername, bei den Indern nur gebräuchlich für den ersten, mythischen Feuerpriester, welcher das Feuer vom Himmel holt, und oft auf Agni bezogen. Nach ihm heifst der vierte Veda, als Sammlung der jüngste, aber in der religiösen Entwickelung der am wenigsten fortgeschrittene. Alles dies in Verbindung mit dem Umstande, dafs das Wort als solches aus den iranischen Sprachen nicht mehr zu erklären ist [2]), führt auf die Vermutung, dafs die gebräuchlichste Benennung für den Feuergott in der ostarischen Periode Âtar und für die Priester Âtharvan war. Natürlich sind alle die Mythen, welche das himmlische Feuer und den Feuergott betreffen, seine Geburt, seine Wunderkräfte und Segnungen, der Raub des himmlischen Feuers, welches die Götter den Menschen vorenthalten wollen, wie alt und allgemein verbreitet sie auch sein mögen, jünger als die bei der Anzündung, Erneuerung und Unterhaltung des Feuers beobachteten Zeremonieen. Diese waren ursprünglich sicher kein Kultus des Feuers als eines göttlichen Wesens, sondern geheimnisvolle, magische Handlungen, die erst Kultus wurden, als das Feuer einen Platz unter den höheren Mächten erlangt hatte, und man

1) Vgl. Vendîdâd 19, 31 f. Bergaigne erblickt in ihm das Gebet, buchstäblich: „die Formel der Männer", was jedoch für den iranischen und vor allem auch den ostarischen Gott nicht pafst.

2) Man leitet es ab von ad, essen, *adtar, der Fresser, der Verschlinger, was wenigstens nicht unmöglich ist.

seine Wirkung auch in den Himmelserscheinungen zu spüren meinte; und von diesem ursprünglichen Charakter hat das Feueropfer bei beiden Völkern, also auch schon bei den Ostariern, immer etwas behalten.

An Übernahme und Nachahmung ist bezüglich des Feuerdienstes bei Indern und Iraniern nicht zu denken, obschon sie in nächster Nachbarschaft wohnten. Dieser Dienst hat sich bei jedem von beiden Völkern so selbständig und eigenartig entwickelt; die Sagen, welche mit ihm verbunden sind, wurden von jedem auf so unabhängige Weise ausgebildet, wie es bei einfacher Entlehnung nicht zu erklären sein würde. Jene Übereinstimmungen müssen deshalb als ein Beweis dafür angesehen werden, dafs ihr Kultus sich auch in der Zeit ihres Zusammenlebens durch besondere Verehrung des Feuers auszeichnete. Mit dem Somadienst liegt die Sache, wie wir schon sahen, etwas anders. Dafs der Soma, der Gott, der seinen Namen von dem gährenden Tranke entlehnt, welchen man aus den Stengeln einer Pflanze prefste und wohl auch mit Honig, Milch und Wasser verdünnte, um ihn dann der Gottheit zu weihen und selbst bis zur Trunkenheit davon zu geniefsen, schon ein ostarischer Gott, und der Brauch selbst damals bereits im Schwange war, meinten wir bezweifeln zu müssen. Aber das gilt nur von dieser besonderen Form. Einen heiligen, berauschenden Trank, welcher Art und welches Namens auch immer, ein Abbild des himmlischen Unsterblichkeitstrankes und deshalb wahrscheinlich amṛta = Ambrosia genannt, werden auch die Ostarier wohl schon gekannt haben. Bei den Indern wird der Name mehrmals noch dem Soma beigelegt; das heilige Paar Haurvatâṭ und Ameretâṭ repräsentiert Speise und Trank der Himmelsbewohner bei den Iraniern und ist zugleich eine Personifikation derselben. Vielleicht gehörten dazu ursprünglich die ältesten mythischen Priester, der indische Vivasvat, Yama, Trita âptya, welche dann später zu

Somapriestern wurden, wie Vivañhañt, Yimas Vater, Thrita und Âthwya bei den Iraniern die ältesten Haomapriester waren. Aber sicher kannte man schon in der ostarischen Periode diesen seligen Rausch, in welchem der naive Naturmensch ein neues und höheres Leben, eine Stärkung seines Mutes und seiner Kraft, eine übermenschliche Beseelung, aber vor allem den Weg zu übermenschlicher Einsicht, Kenntnis und Weisheit sah. Denn der Name für diesen Zustand: mada-madha ist mit geringer Modifikation der Bedeutung bei beiden Völkern derselbe und mufs daher schon in der Zeit ihres Zusammenlebens gebräuchlich gewesen sein [1].

Es versteht sich von selbst, dafs die Verehrung des Feuers und des Unsterblichkeitstrankes als göttlicher Wesen und die mit ihr verbundenen magischen Handlungen nicht erst in der ostarischen Periode entstanden sind. Ohne uns hier in das Labyrinth der vergleichenden Mythologie zu begeben, dürfen wir als bewiesen annehmen, dafs beide Kultusformen schon aus früheren Zeiten herrühren. Selbst wenn nicht wenige der übereinstimmenden Züge, welche die Mythologen in allen arischen oder indogermanischen Sagen über die Götter des Feuers und den himmlischen Trank zu entdecken meinen [2], als zweifelhaft betrachtet werden müfsten, so

---

1) Dieses Wort kommt schon in den Gâthas vor. Nach der Tradition hat es im Avesta die Bedeutung „Weisheit, Wissenschaft“; doch damit kann nur die übernatürliche Kenntnis gemeint sein, welche aus der von dem berauschenden Tranke zuwege gebrachten Beseelung folgt. Madhu, das Süfse, unser „Meth“, μέθυ, das sowohl für Soma, als für Honig und Wein gebraucht wird, ist entweder ein anderes Wort oder nach Alb. Weber, Vedische Beiträge in Sitz. Ber. der K. Akad. Berlin, 1894, S. 13f. dasselbe Wort in einer ihm erst später beigelegten Bedeutung.

2) Adalb. Kuhn, Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks bei den Indogermanen, 2. vermehrter Abdruck in Mythol. Studien von A. Kuhn, herausgegeben von Ernst Kuhn, Gütersloh 1886.

bleibt doch Sicheres genug übrig, welches beweist, dafs die Wurzeln dieser Vorstellungen und Gebräuche tiefer liegen als in der indoiranischen Zeit. Es finden sich selbst Andeutungen genug, welche uns erlauben, die Existenz dieser Kultusformen auch aufserhalb der arischen Welt anzunehmen, und die Vermutung rechtfertigen, dafs der Dienst eines Dionysos, eines Gottes der Fruchtbarkeit und des höheren Lebens als Folgen eines himmlischen Tranks, von den Semiten stammt oder sogar von ihnen schon einer älteren Kultur entlehnt war. Aber wir dürfen dieses entlegene Gebiet nicht betreten. Hier war nur nachzuweisen, dafs beide Kulte auch bei den Ostariern in einer Form bestanden, die teilweise noch bei den Indern und Iraniern fortlebt, wenn sie sich auch bei beiden eigentümlich entwickelt und dadurch verändert hat.

Und das gilt vom Kultus überhaupt. Bei dem Opfer war das Gebet, das gesprochene Wort die Hauptsache. „Anrufer, Beter“ heifst der Priester, was sich im indischen hotṛ, dem iranischen zaotar noch erhalten hat [1]). Und mit diesem Namen haben beide Völker aus der Zeit, als sie noch ein Volk bildeten, noch verschiedene Bezeichnungen für die Einladung zum Opfer, die Geschenke und ihre Anbietung, die Sprüche, Gebete und Hymnen, die Anbetung und Verherrlichung der himmlischen Wesen, das Weihwasser, die Opferhandlung selbst und die Gesinnung, mit welcher sie geschehen mufste, behalten. Selbst ganz eigenartige Vorstellungen, wie der Glaube an die — im religiösen Sinne — reinigende Kraft des Urins vom Rind, das also schon von altersher ein heiliges Tier bei ihnen gewesen sein mufs, und die

1) Hotṛ kann sowohl von hu, „ausgiefsen, sprengen, spenden“ (des Opfertranks) als von hû, „aussprechen, bitten“ abgeleitet werden. Aber die erste Wurzel existiert im Iranischen in dieser Bedeutung nicht. Zaotar kann daher nur von zu, „anrufen, bitten“ abgeleitet werden, und dies bestimmt die ursprüngliche Bedeutung des Wortes für Priester.

Ängstlichkeit, mit welcher sie die Entweihung des Feuers wie des Wassers vermeiden, sind ihnen gemeinsam und rühren folglich aus der Zeit ihrer Einheit her.

Aber das wichtigste Resultat der Vergleichung der beiden Religionen ist dieses, dafs die Ostarier schon eine Gemeinde gebildet haben müssen, und zwar eine Gemeinde, die nicht nur einen nationalen, sondern sehr bestimmt einen religiösen Charakter besafs. Vorläufig wurde man in dieselbe unmittelbar nach der Geburt mit gewissen Zeremonieen aufgenommen. Aber erst nachdem man die anni discretionis erreicht hatte und für seinen Stand ausgebildet war, konnte man eingeweiht werden. Die Zeichen dieser Aufnahme waren ein heiliger Gürtel und eine Schnur. Die Gesinnung, welche sich für das Glied dieser Gemeinde geziemte, wird in ein Wort zusammengefafst, welches als solches unübersetzbar ist, weil alle die Nuancen seiner Bedeutung nicht durch ein einziges Wort einer anderen Sprache wiedergegeben werden können. Es schliefst alles ein, was passend, geziemend, der gegebenen Ordnung treu, aber auch im höheren Sinne rechtschaffen, wahrhaftig, gerecht, heilig ist. Das Wort wird nicht nur von der Beobachtung der religiösen Pflichten, sondern auch von dem Gehorsam gegen gewisse sittliche Vorschriften gebraucht [1]). Eine unparteiische Untersuchung fordert für dieses Wort sowohl im Veda als im Avesta die Anerkennung seiner doppelsinnigen Bedeutung; und deshalb ist es wahrscheinlich, dafs es schon in der ostarischen

---

1) Arta, wovon skr. ṛta, baktr. aša. Das Wort, mit welchem der wahrhaft Fromme nach ihrer Auffassung bezeichnet wird, ist auch bei Indern und Iraniern dasselbe: ṛtâvan-ašavan. Bergaigne, Darmesteter u. a. haben zu einseitig auf die, freilich oft zu sehr vernachlässigte, rituelle Bedeutung Gewicht gelegt. Mit Recht dagegen Spiegel, Die Arische Periode, § 13 und 30. De Harlez, Les origines du Zoroastrisme, p. 74 suiv. idealisiert vielleicht etwas zu sehr.

Periode neben der sakralen auch eine ethische Bedeutung hatte.

3. Die Ursachen der Verschiedenheit der indischen und der iranischen Religion trotz ihrer gemeinsamen Abkunft.

Wir haben soeben eine flüchtige Skizze der ostarischen Religion zu entwerfen versucht, und zwar auf Grund ihrer Überbleibsel in der indischen und der iranischen Religion, welche zugleich den Beweis dafür liefern, dafs diese beiden, wenn auch mittelbar, der ersteren entsprossen sind. Zufällig können die Übereinstimmungen nicht sein, und deshalb sind sie auch nicht anders zu erklären. Damit ist jedoch keineswegs in Abrede gestellt, dafs die vedische und die avestische Religion sich bezüglich ihrer Lehre und vor allem ihres Charakters, auch in Kultus und Moral erheblich voneinander unterscheiden. Nun ist die Frage, wo bei gemeinschaftlicher Abkunft die Ursachen dieser grofsen Verschiedenheit zu suchen sind. Oder besser, Verschiedenheit ist ein zu schwaches Wort, sie stehen einander gegenüber, und für den frommen Zarathustrier sind die Wesen, welche der Brahmane anbetet, böse Geister, die Gebräuche bei dem vedischen Somaopfer eine widerwärtige Orgie, seine Leichenverbrennung eine anstöfsige Verunreinigung des heiligen Feuers, sein Eremitenleben in einsamer Betrachtung eine Verleugnung des grofsen Gesetzes der Wirksamkeit, durch welche die Erde geheiligt und die Macht der Dämonen gelähmt wird. Woher dieser scharfe Gegensatz? Die nächstliegende Antwort ist diese: das Werden der beiden Religionen ist ein verschiedenes — und diese Antwort ist sicher nicht unrichtig. Die vedische Religion ist *entstanden*, d. h. sie hat sich unter dem Einflufs tonangebender Familien und Brahmanenschulen aus einer der Formen der ostarischen Religion, also mittelbar aus

dieser, allmählich entwickelt. Sie ist die Organisation der eigentümlichen Form, welche die letztgenannte annahm, als man sich an neuen Wohnplätzen angesiedelt hatte und sich hier von fremden Kulten umringt sah, welche, wenn auch nicht niedrigeren, so doch wenigstens anderen sozialen Zuständen entsprachen. War der Kultus nur wenig verändert, so hatten sich doch neue Göttergestalten neben den anderen, welche man weiter verehrte, in den Vordergrund gedrängt und den Polytheismus verstärkt. Die zarathustrische Religion dagegen ist was man gewöhlich nennt gestiftet, nämlich hervorgegangen aus der Predigt eines bestimmten Propheten oder einer Vereinigung von Propheten und Weisen, welche im Namen des gottgesandten Zarathuštra eine neue Lehre verkündigten. Sie ist also aus einer Reformation hervorgegangen. Im folgenden Kapitel soll das nachgewiesen werden. Aber damit ist noch nicht alles erklärt. Jede religiöse Reform eines Volkes wurzelt doch in seiner Vergangenheit, falls die neue Lehre nicht ausländischen Ursprungs ist, wie später der Islâm in Persien, das Christentum bei den Germanen, der Buddhismus in China. Dann bildet sie einen Gegensatz zu der nationalen Religion, bekämpft sie, sucht sie zu verdrängen und mufs nur, um festen Fufs zu fassen, gewisse unausrottbare Volksvorstellungen, Überlieferungen und Gebräuche respektieren und sie, so gut es geht, mit den ihrigen in Übereinstimmung zu bringen suchen. Aber welcher fremde Einflufs auch auf die Bildung der zarathustrischen Religion eingewirkt haben mag — eine Frage, auf welche wir später zurückkommen —, in ihren heiligen Schriften findet sich nichts, was die Annahme rechtfertigte, dafs sie auf fremdem Boden und bei einem andern Volke als dem iranischen erwachsen sei. Ihre Religionsbücher sind weder ganz noch teilweise aus einer Fremdsprache übersetzt. Keiner von den Namen ihrer Ahuras, Amešaspeñtas oder Yazatas hat einen nichtarischen Klang. Die

meisten von ihnen sind, wie wir später sehen werden, modifizierte ehemalige Volksgötter. Eine importierte Religion sieht ganz anders aus.

Ist nun die zarathustrische Religion aus einer Reformation hervorgegangen, so kann diese Reformation nicht vor der Trennung der Indo-Iranier stattgefunden haben. Sie ist viel später ins Werk gesetzt. Man hat allerdings das Gegenteil behauptet in der bekannten Theorie von Martin Haug, nach welcher die Trennung der Ostarier in Iranier und Inder die Folge einer religiösen Spaltung gewesen sein soll. Diese, jetzt nur noch von wenigen festgehaltene Ansicht [1]) stützt sich hauptsächlich auf das merkwürdige Faktum, dafs bei zwei Völkern, welche so viele religiöse Vorstellungen und Gebräuche gemein haben, die Götter des einen die bösen Geister des andern sind, und umgekehrt die Wesen, welche hier als Dämonen verabscheut und bekämpft werden, dort anbetende Verehrung empfangen. Devas-Daêvas, Asuras-Ahuras, beides waren sicher von altersher Namen, welche man den göttlichen Wesen gab, vielleicht wohl nur dadurch unterschieden, dafs das erste Wort im allgemeinen alle göttlichen Mächte mit Einschlufs irdischer Könige bedeutete, das zweite aber als besonderer Ehrentitel nur den Höchststehenden zuerkannt wurde. Nun ist es wahr, dafs asura bei den Indern allmählich, und zwar teilweise schon in der vedischen Zeit, eine ungünstige Bedeutung bekommen hat, insofern die so benannten Wesen den Devas feindlich gegenüberstanden, welche gegen ihre Zauberkünste und schlimmen Streiche beständig auf der Hut sein mufsten, während das Wort ahura bei den Iraniern der Ehrenname der höchsten Gottheit blieb und stets im guten Sinne gebraucht wurde.

1) Diese Hypothese von Martin Haug wurde vor etwa dreifsig Jahren auch von mir, und damals ja auch von hervorragenden Fachleuten angenommen. Verstehe ich manche Ausdrücke in F. Max Müllers neuesten Schriften richtig, so scheint er sie noch verteidigen zu wollen.

Ferner, während die Inder ihre Götter stets devas weiter nannten, wurde daêva bei den Iraniern synonym mit dem alten drukhš, „Lügengeist“, und ausschliefslich auf die Geschöpfe und Diener des Bösen bezogen, welche der fromme Mazdayasnier mit aller Macht bekämpfen mufs. Diese Thatsachen sind nicht zu leugnen, aber die aus ihnen gezogene Schlufsfolgerung ist nicht stichhaltig. Die eingehendere Untersuchung hat gezeigt, dafs sie anders erklärt werden müssen.

Zuerst, als die Inder sich schon geraume Zeit an den Ufern der Sarasvati und der Ganges angesiedelt hatten, behielt das Wort asura seinen guten Klang. In den Liedern des Ṛgveda ist das Wort mit den meisten seiner Ableitungen noch ein Ehrenname für die höchsten und mächtigsten, besonders die alten ostarischen Götter und vor allem für den vornehmsten unter ihnen, Varuṇa, aber auch für jüngere, echt indische Obergötter, wie Indra, Agni, Soma, Rudra. Hier und da nur, meist in den jüngeren Büchern des Ṛk, wird es wohl auf gefürchtete, den Devas feindliche Zaubergeister bezogen [1]). Erst in dem Atharvaveda und den Brâhmaṇas wird diese Bedeutung die herrschende. Aber dann sind es doch niemals von Natur böse Wesen, niemals eigentliche Teufel, sondern mehr Nebenbuhler der Devas und Plagegeister für die Diener derselben. Das

1) In den ältesten Büchern wird der Name ein paarmal: II, 30, 4 und VII, 99, 5, in dem jüngsten Buch einmal: X, 138, 3 einem bestimmten Zaubergeist gegeben. Im 8. Buch, das nicht zu den allerältesten gehört, ist die Rede von „adevischen Asuras“. Die drei übrigen Stellen, wo das Wort in der Mehrzahl von den Devas feindlichen Geistern gebraucht wird, gehören zum 10. Buch: 53, 4; 151, 3 und 157, 4. In dem abgeleiteten asurahán, „asuratötend“, welches einige Male als Ehrentitel vorkommt, hat das erste Glied natürlich eine ungünstige Bedeutung. Asura, „asurisch“ bedeutet ebenso oft „göttlich“ als „dämonisch“. In der Zusammensetzung muradeva, „ein toller Deva“, auch wohl von Zauberern gebraucht: VII, 104, 24, hat wiederum deva einen schlechten Sinn.

Wort an sich, welches ursprünglich im allgemeinen „Geister, Wesen" bedeutet, gab von selbst Veranlassung zu diesem doppelten Gebrauch. Jedenfalls ist die in Rede stehende Modifikation ungezwungen und allmählich auf indischem Boden entstanden und hat mit religiösen Reformen in Irân und mit der Stiftung des Mazdadienstes nichts zu thun.

Anderseits haben die Iranier verschiedene Götter, welche die Inder als Devas anbeteten, wie Mitra, Aryaman, Soma, wenn auch unter dem allgemeinen Namen yazata und bagha, verehrt, ohne deshalb ihren zarathustrischen Glauben zu verleugnen. Nur ein paar Stellen nennen einzelne indische Götter [1]) als Feinde der zarathustrischen Yazatas, aber diese Stellen sind sehr jung und gehören sicher nicht in die Entstehungszeit der mazdayasnischen Gemeinde.

Endlich findet sich im ganzen Veda keine Spur von Bekämpfung der zarathustrischen Lehre und auch nicht der geringste Beweis dafür, dafs die Sänger und Brahmanen vom Mazdadienste irgendetwas gewufst haben, was doch sicher der Fall gewesen sein würde, wenn Abneigung gegen diese Reformation die Inder hätte ihren Stammverwandten die Gemeinschaft kündigen und sich andere Wohnsitze suchen lassen.

Wenn wir daher auch die Hypothese nicht acceptieren können, dafs die vedische und die zarathustrische Religion entstanden seien, als beide Stämme noch zusammen wohnten, und dafs dieses die Veranlassung zu einer Spaltung, vielleicht gar zu einem Religionskriege gegeben habe, so kann sie doch ein Körnchen Wahrheit enthalten. Keinerlei äufsere Umstände sind an und für sich im stande, die prinzipielle Verschiedenheit zweier Religionen zu erklären, die beide dieselbe Religion

---

1) Iñdra, Sauru (Çarva? d. i. Çiva) und die Nâoñhaitya (Nâsatya) Vend. 10, 9 und 19, 43.

als Mutterboden haben. Die beiden differierenden Richtungen müssen, wenigstens keimartig, schon in der ostarischen Periode existiert und sich nebeneinander entwickelt haben, um sich später mit solcher Schärfe zu offenbaren. Dafs sie zu einem offenen Bruche geführt haben, ist nicht wahrscheinlich; sie werden mehr gefühlt, als bewufst erkannt sein, aber sie können dazu beigetragen haben, die Brudervölker einander zu entfremden, und es kommt mir nicht unwahrscheinlich vor, dafs dies thatsächlich der Fall gewesen ist. Aber sowohl die vedische als die zarathustrische Religion sind erst lange nach dieser Scheidung entstanden. Keine von beiden ist direkt aus der ostarischen hervorgegangen. Zwischen ihrer Entstehung und der Spaltung des altarischen Volkes mufs eine lange Zeit verflossen sein, in welcher die alte Religion ihren Entwickelungsgang in verschiedenen und oft weit auseinanderlaufenden Richtungen fortsetzte. Zuerst ist wahrscheinlich nach der Ansiedlung in Indien die eine Richtung in der vedischen Religion zu gewisser Konsolidierung gelangt, lange danach vielleicht der Zarathustrismus als eine Reformation der anderen Richtung aufgetreten, und weil er dem Geist der iranischen Völker entsprach, hat er bei ihnen auch Eingang gefunden.

Äufsere Umstände haben jedoch sicherlich mitgewirkt. Das üppige Indien, unter einem warmen Himmelsstrich gelegen, mit seiner reichen Vegetation, mit seinem Überflufs an allem ermöglicht es, ohne grofse Anstrengung den Lebensunterhalt zu finden, und lockt zu Trägheit, stiller Beschauung und zur Versenkung in sich selbst. An zwei Seiten vom Meere umgeben, im Norden und Nordwesten durch hohe Gebirge und einen mächtigen Strom von anderen Nationen abgeschnitten, nahm es den neuen Bewohnern die Gelegenheit, an der grofsen geschichtlichen Entwickelung des Westens teilzunehmen. Auch die indischen Arier begannen damit, Krieg gegen

inländische Stämme zu führen, welche den Eindringlingen den Besitz des Landes streitig machten. In manchem vedischen Liede vernimmt man den Wiederhall dieses Kampfes. Der kriegerische, somaschwelgende Indra mit seinen stürmenden Maruts, an deren Spitze der wilde Rudra stand, waren mehr als Varuṇa und sein Kreis die herrschenden Götter für eine solche Zeit; selbst Agni, obwohl mehr der Gott der Priester als der Krieger, nimmt mehrmals an den Schlachten Indras teil. Aber nachdem das Ringen zwischen den neuen Herrschern und den Autochthonen entschieden, die Macht der letzteren gebrochen und die Herrschaft der Arier definitiv gesichert war, als auch die Bruderkriege, welche die arischen Stämme zu ihrem grofsen Schaden untereinander führten, ihr Ende erreicht hatten, war zu grofsen Thaten wenig Veranlassung, zu Kriegszügen und Eroberungen wenig Grund mehr, und man konnte sich seiner Neigung zur Spekulation überlassen.

Irân dagegen ist, wie schon gesagt wurde, im Vergleich zu Indien ein armes Land, nicht von grofsen Strömen befruchtet, weit ausgedehnt, mit dürrem Boden und einem oft unfreundlichen, sehr ungleichen Klima. Wer dort die Segnungen des Lebens geniefsen will, mufs arbeiten im Schweifs seines Angesichts, um dem widerwilligen Boden seinen Ertrag abzuringen. Allein im Osten und nur teilweise im Westen von der Natur geschützt, steht es im Norden gänzlich offen für die Einfälle der wilden Horden, welche, in ihrem noch ärmeren Lande verhungernd, sobald sie irgendwie auf Erfolg rechnen dürfen, in dichten Haufen das Land überfluten. An der Westgrenze war es der Eroberungslust und der vollendeten Kriegskunst der babylonischen und assyrischen Monarchieen preisgegeben. Das Volk, welches in einem solchen Lande siedelte, mufste beständig auf seiner Hut und in den Waffen sein, wenn es nicht, wie mehrmals geschah, eine Beute über-

mächtiger Feinde werden wollte; und sobald die Macht der Feinde abnahm, kam es von selbst dazu, nun seinerseits auf Eroberungen auszugehen und die erlittenen Niederlagen zu rächen. Ein solches Land erzieht keine Mönche oder Asketen, auch nicht spekulative Philosophen, sondern Männer der That, die dazu geneigt sind, das Leben als einen beständigen Kampf gegen böse Mächte aufzufassen. Wachsamkeit und Wirksamkeit, die grofsen Gebote der zarathustrischen Daêna, waren von der Natur des Landes selbst auferlegte Gesetze, lange bevor sie im Avesta geschrieben standen.

Drittes Kapitel.

Die Stiftung und die erste Entwickelungsperiode der zarathustrischen Religion.

1. Die zarathustrische Religion eine Reformation.

Die Religion, wie wir sie zuerst aus den avestischen Gâthas und den mit ihnen zusammenhängenden Schriften kennen lernen, und deren spätere Geschichte die in einem jüngeren Dialekt geschriebenen Bücher beurkunden, ist nicht das Resultat einer langsamen, aus den veränderten Verhältnissen des Volkes hervorgehenden Entwickelung, also nicht dessen, was man natürliches Wachstum zu nennen pflegt, sondern das einer wirklichen, beabsichtigten Reform. Nicht dafs die neue Religion keine Wurzeln in der Vergangenheit besäfse. Im Gegenteil, wenn sie neue Ideen ausgesprochen hat, so hat sie die Formen, in welche sie dieselben kleidete, zum gröfsten Teil längst herrschenden religiösen Begriffen und Vorstellungen entlehnt. Selbst der Hauptgedanke, auf welchem sie beruht, ihr scharf ausgeprägter Dualismus, der unversöhnliche Streit zwischen der Macht des Guten und der des Bösen, ist die altarische Mythe von dem Kampfe zwischen Licht und Finsternis, Fruchtbarkeit und Dürre, Leben und Tod in einer mehr ethischen Gestalt. Darf man nun daraus nicht den Schlufs ziehen, dafs derselbe folglich auch von selbst so geworden sei, so ist

doch die Sache selbst nicht zu leugnen [1]). Wäre es anders gewesen, so würde die neue Lehre niemals bei dem Volke Eingang gefunden haben. Auch ist sie, wie später gezeigt werden soll, nicht von aufsen her eingeführt. Mag sie auch manche fremden Bestandteile enthalten, so ist sie doch ein Gewächs aus einheimischem Boden, nach Art und Ursprung national. Aber wenn sie auch ein Reis von dem alten Stamme ist: dieses Reis ist nicht wild emporgeschossen, sondern sorgfältig eingepflanzt und darauf zu einem selbständigen Baume erwachsen. Die zarathustrische Religion ist nicht entstanden, sondern gestiftet. Nur wenn wir das im Auge behalten, können wir sie recht verstehen.

Die Beweise liegen für jeden unbefangenen Leser der Gâthas auf der Hand. Die Vorstellung, dafs die Welt in zwei feindliche Reiche geteilt sei, das Reich des vollkommen heiligen und das des absolut bösen Geistes, welche durch einen gemeinschaftlichen Kampfplatz voneinander geschieden werden, kann schon in der ostarischen, ja vielleicht selbst in der altarischen Mythologie existiert haben, aber dann doch niemals als ein deutlich formuliertes Lehrstück, sondern nur als der Keim eines solchen. Später hat man daraus Veranlassung genommen, auf die beiden Geister Mythen aus einer früheren Periode zu übertragen; aber so, wie sie beide in den ältesten Liedern vorkommen, sind sie Schöpfungen der religiös-philosophischen Spekulation eines Reformators oder der einer Schule oder Sekte. Das gilt vor allem von dem grofsen Gotte Mazda und seinen Trabanten. Der mosaische Jahve unterscheidet sich nicht mehr von dem

---

1) Dies ist die Wahrheit, welche die Darlegungen James Darmesteters in seiner bekannten geistvollen Schrift: *Ormazd et Ahriman; leurs origines et leur histoire*, Paris 1877, enthalten, obschon er daraus die im Texte erwähnte verkehrte Schlufsfolgerung zieht. Es ist wohl überflüssig zu bemerken, dafs er später seine Meinung gänzlich geändert hat.

donnernden Himmelsgotte der Wüste, als der Mazda Ahura der Gâthas von dem Licht- und Himmelsgotte oder irgendeinem andern Gotte der alten Arier. Die ganze Religion ist keine Naturreligion mehr, sondern zu einer ethischen geworden.

Schon von vornherein mufs auf den sonst unerklärlichen Umstand hingewiesen werden, dafs so ziemlich die gesamte arische Mythologie, die Religionslehre der Vorfahren, in den Gâthas nicht berührt wird. Von all' den alten Göttern, selbst von den vornehmsten, namentlich von dem so sehr gefeierten Mithra, wird geschwiegen. Sie waren doch keineswegs vergessen, sondern hatten offenbar noch eine Anzahl Verehrer in Irân — so viele, dafs man sich später genötigt sehen sollte, sie wieder unter die angebeteten Wesen aufzunehmen, nachdem man sie der orthodoxen Lehre angepafst hatte. Mithra wurde dann sogar der Ehrenplatz neben Mazda zuerkannt, welchen er früher, und bei den indischen Nachbarn noch immer, neben Varuṇa bekleidete. Auch von den Heroen, von welchen später ebenfalls verschiedene nach ihrer Umwandlung in zarathustrische Yazatas wiederkehren sollten, wird keiner genannt. Die einzige Ausnahme bildet Yima, der vedische Yama, aber er ist zu einem Frommen der Vorzeit geworden, der den Mazdadienern als Vorbild hingestellt wird [1]).

An die Stelle der alten Götter ist jetzt Mazda Ahura mit seinem Stabe von sechs Ahuras getreten, die Siebenzahl, welche später die Ameša speñtas genannt werden

---

1) Die Stelle, auf welche ich mich hier beziehe, wird gewöhnlich ganz anders erklärt. Es handelt sich um Ys. 32, 8.

aêšãm aênaṅhãm vîvaṅhušô srâvî yimascîṭ
yê mašyéñg cikhšnušô ahmâkéñg gâuš bagâ ḫvâremnô.
aêšãmcîṭ â ahmî thwahmî mazdâ vîcîthôi aipî.

Die gewöhnliche Übersetzung von aênaṅhãm durch „Übelthäter“ und des zweiten Verses, als werde darin berichtet, dafs Yima die Menschen lehrte, das Fleisch in Stücken zu essen, verdirbt gänzlich den

sollte, und neben sie Sraoša, der Genius der Erhörung und der Offenbarung. An die Stelle der vergötterten Naturwesen also, wie sich zeigen wird, abstrakte Begriffe, mehr oder weniger — in der ältesten Zeit sehr wenig — personifiziert, wenigstens nicht mehr als die Weisheit bei dem hebräischen Spruchdichter. Nur einer dieser Geister, Årmaiti, die vedische Aramati, von der oben die Rede war, scheint eine Ausnahme zu bilden; aber sie hatte schon in der ostarischen Zeit eine doppelte Bedeutung, und eine Seite ihres Wesens machte sie zur Repräsentantin einer zarathustrischen Idee geeignet. Die Heroen sind durch Zarathuštra selbst und seine Verwandten und Freunde ersetzt. So etwas kann nicht Zufall, sondern nur Absicht sein. Wäre die Mazda-Verehrung allmählich aus der früheren naturistischen Volksreligion entstanden, so würde man auch in ihrer ältesten Form, und gerade in dieser hauptsächlich, die geliebten Götter und Heroen der Ahnen, wenn auch noch so sehr modifiziert, wiederfinden.

Nicht weniger nachdrücklich dürfte für den reformatorischen Charakter des Zarathustrismus sprechen, dafs in den Gâthas von dem Haomadienste, der bei den vedischen Indern ununterbrochen und bei den zarathustrischen Iraniern selbst in späterer Zeit doch den Hauptbestandteil des Kultus bildete, ganz geschwiegen und nicht einmal sein Name genannt wird [1]). Stammte

Sinn. Das letztere ist grammatisch und logisch unmöglich. Man wird doch aller Wahrscheinlichkeit nach auch in der ältesten Zeit Kühe oder Schafe nicht ganz in den Mund gesteckt haben. Der Zarathuštra oder Priester spricht: „Von dieser Strafe (die in der vorigen Strophe erwähnt ist) hatte Vivanghats Sohn Yima gehört, der (deshalb) die Menschen unterwies, selbst essend einen Teil des Fleisches uns (zu geben). Was davon mir (zukommt), hängt von Deiner Entscheidung ab, Mazda!"

1) Aus zwei Gâthastellen schlofs Martin Haug, dafs der Haomadienst in den alten Liedern nicht ignoriert sondern bekämpft werde, nämlich 32, 2, wo er für šyomãm lesen will saomãm (šaomãm),

der Soma-Haomadienst schon aus der ostarischen Zeit, wie jetzt noch allgemein angenommen wird, dann ist es unerklärlich, vor allem wenn man den wichtigen Platz in Betracht zieht, welchen er später im Parsismus einnimmt, dafs seiner mit keinem Worte Erwähnung geschieht, wenn dieses nicht absichtlich der Fall ist und dann natürlich deshalb, weil die Vertreter der neuen Lehre die Trinkerfreuden, welche mit solch' einem Kultus verbunden waren, verabscheuten. Aber es liegt, wie schon früher bemerkt wurde, einiger Grund zu der Annahme vor, dafs der eigentliche Haomadienst bei den alten Iraniern nicht allgemein eingeführt war und erst nach der Verbreitung des Mazdaglaubens in den östlichen Gegenden mit dem Zarathustrismus verbunden wurde. Indessen gilt dies allein von dem Soma-Haoma, d. h. von dem aus Pflanzenstengeln geprefsten Trank; einen andern Unsterblichkeitstrank haben auch die Iranier, wie alle arischen Völker, wahrscheinlich gekannt und ihn unter gewissen religiösen Zeremonieen getrunken. Ein so eigentümliches Gebräu wie der Soma, dessen Geschmack bei vielen Ekel erregte, kann schwerlich etwas anderes gewesen sein als ein Surrogat für einen anderen berauschenden Trank, und zwar, wie mir scheint, für den Wein selbst oder irgendeinen ähnlichen, erfunden von wandernden Stämmen, die keinen Wein bauten und ihn auf dem Handelswege nicht bekommen konnten; und nicht so sehr als Volksgetränk gedacht, wie als unentbehrlicher Bestandteil des uralten Kultus. Man könnte in den ältesten Liedern einige Stellen anführen, die auf solch einen Kultus, wenigstens auf einen Un-

---

und 48, 10, wo er die schlechte Lesung madahyâ, die einzige, welche er kannte, in madhahyâ verbessert und dies dann als berauschenden Trank erklärt. Aber saoma würde bei den Iraniern niemals den Haoma bedeuten können, und an der zweiten angezogenen Stelle lautet die Lesung der meisten und besten Hss. magahyâ, was etwas ganz anderes bezeichnet.

sterblichkeitstrank, hinzuweisen scheinen. Aber dieser Hinweis ist unsicher, und jedenfalls nimmt der Trank dort nicht, wie in jüngeren Zeiten, den wichtigsten Platz im Gottesdienste ein.

Doch überdies beweist der eigenartige Charakter der Gâthas und die in ihnen niedergelegte Lehre, dafs letztere nicht von selbst aus der Volksreligion entstanden, sondern aus dem Geiste eines oder doch einzelner Denker hervorgegangen ist. Zum gröfsten Teil haben diese Lieder, obschon sie auch Lobpreisungen und Gebete umfassen, die Form von Prophetieen, und zwar nicht in dem Sinne von Vorhersagen, sondern in dem der Verkündigung, Empfehlung und Verteidigung einer neuen Lehre und ihres Kultus. Man höre z. B. den Anfang von Yasna 30: „Nun will ich verkündigen", so heifst es dort, „den verlangend sich Näherenden alles was Gottes Gabe (?) ist für den Weisen, Lobgesänge und Psalmen von guter Gesinnung für Ahura, wohl überdacht in Frömmigkeit (aša)", und dann folgt alsbald die Ermahnung: „Hört mit den Ohren das Beste, sehet zu mit guter Gesinnung, trefft eine entschiedene Wahl, Mann für Mann, jeder für sich, auf diese grofse Sache bei diesem unserm Lehren aufmerksam." Das ist der durchgängige Ton. Der Weise ist nicht nur ein heiliger Dichter, der mit dem göttlichen Geiste beseelt, durch neue Lieder die Feierlichkeit des Kultus und die Wirksamkeit des Opfers verherrlichen will, sondern vielmehr die Inkarnation Ahura Mazdas, welcher ihm alles geoffenbart hat und den er noch immer befragt [1]). Nach dem Vorbilde Zarathuštras, der sich zu der schwierigen Aufgabe bereit erklärte, den Glauben unter den Menschen auszubreiten, will er allen predigen, die von fern und von nahe kommen, so lange ihm Leben und Kraft bleibt, und Mazda bitten, dafs er seinen Mãthras Gehör unter den Menschen verleihe [2]).

1) Yasna 31, 22; 33, 13; 34, 12.

2) Man vgl. Yasna 43, 11 mit 28, 4; 45, 1 und 28, 7.

Und wenn mehrfach von Heilspropheten (saošyañts) die Rede ist, welche die Erneuerung der Welt bewirken, dann bezieht sich dies, wie sich später zeigen wird, nicht auf eine ferne Zukunft, sondern auf die Vergangenheit, und mit den Heilspropheten, welchen sie ihre Worte in den Mund legen, meinen die Dichter die Verkündiger der zarathustrischen Lehre selbst [1]).

Nicht sogleich und nicht überall fanden sie Gehör. In den sieben Teilen der Welt herrscht der Unglaube durch den Betrug der Drukhš. Nicht jeder ist bereit, sofort eine entschiedene Wahl zu treffen und der Gemeinschaft der Daêvas und der verderbten Menschen abzusagen [2]). Zahlreich sind die Widerspenstigen, welche sich weigern, die neuen Institutionen anzuerkennen, und sie werden darin durch Lügenpropheten bestärkt, Unwissende, welche die Unwissenden unterweisen und denen Gehör zu schenken gefährlich ist. Denn sie töten den Verstand und reizen die, welche ihren schlechten Offenbarungen folgen, dazu die Wiesen in Wüsten zu verwandeln und die Frommen mit dem Schwerte zu verfolgen [3]). Nicht selten klagen denn auch die Propheten, dafs ihr Werk ihnen schwer fällt, und dafs sie die Lehren Mazdas in Leid und Schmerz den Gemütern ein-

1) Siehe Yasna 30, 9, wo deutlich steht: „Mögen wir dann euch gehören, die wir (oder: damit wir) diese Welterneuerung vollbringen!“ Selbst Spiegel hat eingesehen, dafs man sich hier nicht an die Überlieferung halten kann, welche an dieser Stelle die Erneuerung der Welt für die Auferstehung und die neue Schöpfung am Ende der Dinge hält. Nur Darmesteter bleibt ihr, wie immer, treu. Man vgl. aufser den genannten Stellen noch Ys. 31, 2; 32, 6; 33, 13; 34, 14; 44, 13; 45, 11; 50, 6; 51, 3. 10.

2) Daêvâiščâ khrafstrâiš mašyâiščâ, Ys. 34, 5, wo nicht drei, sondern nur zwei Kategorieen gemeint sind. Man vgl. ferner Ys. 31, 12. 18; 32, 3. 9. 10. 11; 34, 5; 50, 3; 51, 14. Über den Unglauben Ys. 32, 2 und über das Treffen der guten Wahl 30, 2 und 31, 5.

3) Ys. 34, 7. 8.

prägen müssen, während die Unterdrücker der wahren Lehre in ihrer Verachtung stark sind [1]). Von ihren eigenen Freunden und Verwandten ungläubig abgewiesen, seufzen sie unter Verkennung und Gewalt, Verfolgung und Armut. Fast verzweifelt jammert einer der Propheten, mit welchem der Dichter sicherlich Zarathuštra meinte: „Wohin in aller Welt soll ich gehen, wohin mich wenden?" und er tröstet sich allein mit dem Vertrauen auf den göttlichen Schutz und mit der Hoffnung, dafs er Kava Vîštâspa und seinen Kreis gewinnen werde [2]). Es ist klar, dafs die Sänger nur auf die grofsen Männer der Vorzeit übertrugen, was sie selbst beabsichtigten und erfuhren.

Das Ziel der Reform, von welcher die Gâthas zeugen, ist ein doppeltes: eine Reinigung der Religion durch die Verkündigung einer neuen, mehr ethischen Gotteslehre und zugleich eine Veränderung der sozialen Verhältnisse durch die fortschreitende Vertauschung des nomadisierenden Hirtenlebens mit der Sefshaftigkeit des Ackerbauers. Für die Gâthadichter sind der wahre Fromme, der eifrige Landmann, der gerechte Herr einfach Synonyma. An der guten Lehre teilhaben zu wollen, ohne den Ackerbau zu pflegen, ist nichts als Heuchelei. Ackerbauer sind die einzig verständigen Leute, Menschen nach dem Herzen Ašas und Vohumanôs. Die, welche unter solchen weilend, nicht mit ihnen arbeiten, sondern ihre eigenen schlechten Werke fortsetzen, befördern Aêšma, den Hafs, durch ihren Unverstand, Râma, den Neid, durch ihre bösen Zungen, schaffen Daêvas durch ihre Lügenlehre [3]). So nahe

1) Ys. 34, 7. 8.

2) Ys. 46, 1 ff.

3) Siehe Ys. 31, 10 und 33, 3. Aêšma und Râma, Ys. 49, 4, fafst die Tradition als Hafs und Neid auf. Die Strophe ist sehr schwierig. Ich meine, dafs tôi, womit Zeile d beginnt, zurückzubeziehen ist auf yôi, Zeile a., dafs daêvẽñg niemals Nom., wohl aber Acc. Plur.

hängen beide zusammen. Eine soziale Reform bezweckte man also, aber innig verbunden mit oder eigentlich auf der Grundlage einer ethisch-religiösen. Von Anfang an, nach dem Zeugnis seiner ältesten Urkunden, ist der Zarathustrismus dies gewesen. Das spricht — nur beiläufig sei es noch erwähnt — für sein relatives Alter. In den Jahrhunderten nach Alexander brauchte in Irân der Ackerbau nicht mehr eingeführt und das ansässige Leben nicht mehr als das Gott wohlgefällige angepriesen zu werden. So etwas gehört in graue Vorzeit. Wie dem aber auch sein möge, dieses Merkmal seiner Entstehung hat die mazdayasnische Religion stets behalten. Und ob die Lehre auch später noch anderen Ständen angepaſst wurde, der wachsame und thätige Landmann blieb der Typus des frommen Zarathustriers. Die Indern und Iraniern gemeinsame Verehrung und Heilighaltung des Rindes stammt schon aus früherer Zeit. Aber, wie sich später herausstellen wird, diese alte Anschauung hat im zarathustrischen Systeme eine eigenartige Form angenommen, deren symbolische Bedeutung noch immer von vielen verkannt wird. Die Reformatoren schlossen sich hier auch den alten mythischen Vorstellungen an, aber modifizierten diese nach den Bedürfnissen ihrer Lehre.

Sofern ihr philosophisch-religiöser Inhalt in Betracht kommt, ist die Lehre etwas anderes als ein von Dichtern oder Denkern umgestalteter Volksglaube. Sie ist ein wohldurchdachtes und ziemlich gut zusammenhängen-

---

sein kann, und sehe in dregvatô daêna einen Instrumentalis, so daſs ich übersetze: „Sie schaffen Daêvas durch die Lehre der Lügner.“ Vgl. dazu noch das berühmte Gespräch zwischen Géuš urva und Mazda Ahura in Ys. 29 und weiter 31, 15; 51, 5 und passim. Siehe auch Ys. 47, 2 und 3: die Weisheit wird gepredigt mit dem Munde, und mit den Händen thut man die Werke Ârmaitis. Die groſsen Feinde der Frommen, die Karapans, sind den Schöpfungen (Einrichtungen) des Ackerbaus nicht freundlich gesonnen und greifen die Kuh und ihre Segnungen durch ihre Thaten und Lehren an, Ys. 51, 14.

des System, in welchem der oberste Platz unter den zu verehrenden Wesen einem ethischen Gotte mit seinem Rate von Himmelsgeistern zuerkannt wird. Aber diese Himmelsgeister sind eine zu durchsichtige Personifikation der höchsten Tugenden und der vornehmsten Segnungen dieser Gottheit, als dafs von eigentlicher Mythologie noch die Rede sein könnte. Ein System wie dieses kann nicht allmählich bei dem frommen Volke entstanden, sondern nur in einer Schule von Theologen oder Weisen erdacht und mit vollem Bewufstsein als die beste Offenbarung Gottes gepredigt sein. Die Skizze, die wir von demselben zu entwerfen gedenken, wird den besten Beweis dafür liefern. Aber ihr mufs noch eine Untersuchung über das Vaterland, die Ursprünge und die Stifter der zarathustrischen Religion voraufgehen.

2. Zarathuštra und sein Kreis in den Gâthas.

Als der grofse Reformator, als derjenige, welchem Ahura Mazda seine Offenbarung bekanntgab und der sie den Menschen mitteilte, gilt im ganzen Avesta Zarathuštra. Nicht weniger als die Meinungen der Gelehrten differieren schon die Berichte der orientalischen und griechischen Schriftsteller über diesen Religionsstifter. War er nach dem einen ein Zeitgenosse von Darius' Vater Hystaspes — eine Vorstellung, die augenscheinlich aus der Verwechslung des letzteren mit dem Vîštâspa der zarathustrischen Überlieferung entstanden ist — so lebte er nach anderen mehr als 60 Jahrhunderte vor dem Beginne unserer Zeitrechnung, und einige gehen sogar noch weiter zurück. Nennen die einen ihn einen Meder oder einen Perser oder einen Medoperser, so erklären ihn andere dagegen für einen Baktrier oder sogar für einen Babylonier. Aus all' diesen sich widersprechenden Mitteilungen die historische Wahrheit herauszuschälen ist unmöglich, zumal der Geschichtschreiber, dem man am meisten vertrauen darf, Herodotos, Zoroaster nicht

nennt. Auch der Name Zarathuštra ist schwer zu erklären. Wie man ihn auch auffassen mag, man muſs immer eine Unregelmäſsigkeit in der Komposition, eine Abweichung von den iranischen Lautgesetzen annehmen; und es bleibt unklar, wie die Griechen zu ihrer Form Zoroastros kamen, im Gegensatz zu allen orientalischen Formen des Namens und der bei Diodor, welche wahrscheinlich Ktesias entlehnt ist: Zathraustês, und doch der ursprünglichen etwas näher kommt. Zu semitischen Ableitungen seine Zuflucht nehmen zu wollen, wie man schon versucht hat, darf um so mehr ein verzweifeltes Unterfangen genannt werden, als man dadurch der Schwierigkeit nicht entgeht [1]). Arisch ist der Name unzweifelhaft; aber er gehört vielleicht zu einer früheren Entwickelungsstufe der Sprache als das uns bekannte Iranische, wodurch die Erklärung unsicher bleibt [2]).

Kein Wunder, daſs diese ganze Unsicherheit die Meinung veranlaſst hat, Zarathuštra sei keine historische Persönlichkeit gewesen, sondern ein rein mythisches Wesen, vielleicht die Personifikation der Schule oder Sekte, von welcher die neue Religion ausging, oder sogar eine halb anthropomorphische Gestalt des Gottes Mithra, aber dann als Abendgott. Demgegenüber vertreten andere die Ansicht, daſs es zwar unmöglich sei, aus den überlieferten Berichten irgendetwas wie eine

---

1) Die Schwierigkeit liegt in dem th, und in der von Sir Henry Rawlinson vorgeschlagenen Ableitung aus dem Assyrischen: Zarathuštra = Ziruištar, wird gerade diese ebenfalls vernachlässigt.

2) Kern, welcher Zarathuštra für einen Sterngenius oder einen Lichtgott hält, zerlegt den Namen in Zara-thuštra und übersetzt dies, wie Windischmann, „Goldglanz". Die meisten teilen Zarath-uštra und sehen dann im zweiten Gliede das Kamel, das auch in Avaraoštra, Frašaostra und anderen Namen vorkommt. Das erste Glied wird dann mit zarat̰ oder zaradh gleichgesetzt, und das Ganze entweder „Goldkamel, gelbes Kamel" oder „Kamelherz" oder „mutige Kamele besitzend" übersetzt.

Biographie Zarathuštras herzustellen, und dafs alles, was das jüngere Avesta und die späteren persischen Berichte von ihm erzählen, zur Mythologie gehöre, aber dafs dadurch doch nicht ausgeschlossen sei, dafs ein wirklicher Prophet dieses Namens einmal gelebt und gelehrt und die Fundamente der mazdayasnichen Religion gelegt habe. Aber es giebt auch noch immer namhafte Gelehrte, die, wie früher Martin Haug, Zarathuštra nicht nur für eine historische Person halten, sondern sogar meinen, dafs die Gâthas teilweise von ihm selbst, zum gröfsten Teil jedenfalls zu seiner Zeit von seinen ersten Jüngern gedichtet seien [1]). Diese letzte Ansicht müssen wir hier zuerst prüfen.

Und dann ist ohne weiteres anzuerkennen, dafs verschiedene Lieder der Sammlung wirklich als von Zarathuštra selbst und von seinen ersten Schülern verfafst erscheinen wollen. Eines erhebt sogar direkten Anspruch darauf. Es ist das erste der Gâtha uštavaitî [2]). Dort erzählt der Dichter, wie die Gottheit selbst mit Vohumanô zu ihm kam und ihn fragte: „Wer bist du? wessen bist du?“, worauf er sofort zur Antwort gab: Zarathuštra! und den Wunsch hinzufügte, ein wahrhaftiger Bestrafer des Sünders, aber für den Gerechten eine Freude und eine Kraft zu sein, und die eifrig Suchenden (âbûšti) für das Gottesreich zu gewinnen durch steten Lobpreis und Besingung Mazdas. Der Zweck des Gedichtes ist

1) Zu ihnen gehören Bartholomae, Geldner und Williams Jackson. Bezüglich der beiden erstgenannten Meinungen vgl. H. Kern, „Over het woord Zarathustra en den mythischen persoon van dien naam“ (Mededeelingen van de Kgl. Akademie v. Wetensch. te Amsterdam, Dl. XI, 1867), wogegen ich damals Front machen zu müssen glaubte, und ferner Spiegel, Erânische Alterthumskunde I, 708 ff., Heidelberger Jahrbb. 1867, Nr. 43 und „Über das Leben Zarathustras“ in Sitzungs-Berichte der kgl. Bayerisch. Akad., Philos.-histor. Cl. 5. Jan. 1867. Auf die zarathustrischen Legenden und Mythen als Glaubenssachen kommen wir später zurück.

2) Yasna 43, bei Spiegel 42.

deutlich, wenn es auch Stellen enthält, deren Erklärung noch nicht möglich ist. Es schildert die Berufung Zarathuštras zu seiner prophetischen Sendung. Er begreift die grofse Schwierigkeit seiner Aufgabe, aber er ist zu ihrer Erfüllung bereit. Ahura Mazda wird ihm helfen, und in den Ordnungen (ratûš) seiner unfehlbaren Weisheit wird Ârmaiti ihn unterrichten. Diese ganze Erzählung wird also von Zarathuštra selbst berichtet. Aber auch sonst, wo er nicht genannt wird, z. B. wo er über Verfolgung und Verkennung klagt und nicht weifs, wohin er sich wenden soll, ist mit der redenden Person niemand anders als der Prophet gemeint.

Daraus folgt jedoch keineswegs, dafs er auch wirklich der Dichter selbst ist. Gute Gründe berechtigen zum Zweifel daran. So ist offenbar für den Dichter des eben angeführten Liedes Zarathuštra schon ein Heiliger der Vorzeit, wenn man nicht annehmen will, er habe selbst von sich erklärt, dafs er schon vor der Schöpfung existiert habe. Wenigstens werden ihm in der 5. Strophe folgende Worte in den Mund gelegt:

> „Dich denke ich als den Heiligen, Mazda Ahura!
> Weil ich Dich sah bei der Schöpfung der Welt zuerst,
> Als Du bestimmtest, dafs Thaten und Worte ihren Lohn haben sollen,
> Für das Schlechte das Böse, der gute Segen für den Guten
> .... [1]) bei der letzten Vollendung der Welt."

Hier ist er also schon so weit verherrlicht, dafs er seine Offenbarung bei dem Anfange der Dinge empfangen hat.

Diese Anschauung kommt auch sonst vor. Es giebt eine Anzahl von Stellen, wo er genannt wird und doch

1) Die Worte thwâ hunarâ „durch deine Tugend", buchstäblich: „durch deine gute Männlichkeit", sind hier unübersetzt gelassen, weil nicht klar ist, ob sie eine nähere Bestimmung von „den Guten" sind und folglich zum Vorhergehenden gehören, oder ob sie sich auf Mazdas Wirksamkeit beim Endgericht beziehen, also auf das Folgende.



weder der Dichter selbst noch auch ein Zeitgenosse desselben sein kann. Ein treffendes Beispiel ist das bekannte Gespräch mit Gêuš urvâ, der Seele der Kuh, einer Personifikation, deren Bedeutung später besprochen werden soll. Gêuš urvâ klagt über alles, was sie zu leiden hat und bittet Mazda um einen Beschirmer, worauf die Gottheit antwortet, dafs Zarathuštra der Einzige ist, welcher zu ihrem Herrn, ihrem Ratu, bestellt ist, weil er all' die göttlichen Gebote kennt. Und obschon sie erklärt, dafs sie lieber einen wehrhafteren Schutzherrn gehabt hätte, mufs Gêuš urvâ sich doch damit zufrieden geben [1]. Solche Vorstellungen tauchen nicht bei Lebzeiten einer Person auf, sondern gehören zu ihrer Verherrlichung durch spätere Geschlechter.

In einem anderen Liede, wo neben ihm seine ersten Anhänger genannt werden, nämlich Vîštâspa, welchen die Legende zu seinem fürstlichen Gönner, Frašaostra, den sie zu seinem Schwiegervater, und dessen Bruder Dê-Jâmâspa, den sie zu seinem Schwiegersohne macht, wohnen alle, wenigstens wenn ich die Stelle richtig verstehe, schon bei Ahura Mazda im Himmel: „wo Aša verbunden ist mit Ârmaiti (Gerechtigkeit mit Rechtgläubigkeit), wo die Herrschaft der guten Gesinnung gehört, wo Mazda Ahura seine Walhalla (v a r e d e m â m) bewohnt". Vîštâspa wird zu den Hausgenossen Mazdas gerechnet, und von den Haêcataspas Spitâmas, der Familie Zarathuštras, wird gesagt, dafs sie durch ihre Thaten den Gläubigen das Aša gebracht haben nach den uralten oder ursprünglichen Ordnungen Ahuras [2]. Man

---

1) Yasna 29, 8 und 9.

2) Yasna 46 (Sp. 45), 13—19. Wenn der Dichter sagt, indem er von Vîštâspa, dem Freunde Zarathuštras, spricht, dafs er (der Dichter) mit Worten guten Sinnes anrufe die, welche Mazda Ahura als seine Hausgenossen vereinigt, dann kann man den Erstgenannten wohl nur als einen gestorbenen und verklärten Glaubenshelden betrachten. Die

kann allerdings dies alles im figürlichen Sinne auslegen, aber das Ganze macht doch den Eindruck, dafs der Dichter von Personen redet, denen er, als schon zur Gottheit erhöhten, seine Huldigung darbringt. Ein anderes Lied[1]), welches eine ganze Gâtha ausmacht und vielleicht zu den ältesten gehört, enthält verschiedene Anspielungen auf die zarathustrische Legende und würde daher sicherlich viel Licht über das Problem verbreiten, wenn es weniger verdorben und somit verständlicher wäre. Indessen wird sehr deutlich darin gesagt, dafs Zarathuštra den Lohn „vorhin“ den Magavans verkündigte, nämlich den Lohn des Paradieses Garô-demâna. Man kann sich sogar bei der Lektüre einiger Stellen der Vermutung nicht erwehren, dafs mit dem dort genannten Zarathuštra nicht eine Person gemeint, sondern vielmehr eine priesterliche oder prophetische Würde angedeutet wird. So z. B., wenn von Gaben die Rede ist, mit welchen man den Spitâma Zarathuštra zufriedenstellen mufs; oder wo der Dichter fragt, welche Unterstützung für den Zarathuštra zu erwarten sei, der Mazda verherrlicht, damit er dies wissend die Gottheit lieben und mit Gesängen verehren möge; oder endlich wo es heifst: „wenn der Māthar, der Freund Zarathuštra, in Frömmigkeit und Anbetung seine Stimme erhebt, o Mazda! so gieb, dafs vor seinem Verstande und seiner Zunge der rechte Weg sei, damit er in guter Gesinnung die Richtung weise[2])!“ Ja sogar, wenn ein Sänger fleht: „Gewähre Mazda! Zarathuštra u n d u n s, Ahura! nach deinen heiligen Verheifsungen kräftigen Beistand; gieb Du, Ârmaiti! Vîštâspa Kraft u n d m i r; von Dir, dem besten

17. Strophe, welche von Dê-Jâmâspa handelt, ist sehr dunkel; ich wage nichts aus ihr zu folgern.

1) Die Gâtha vohukhšathra Ys. 51 (Sp. 50). Siehe vor allem Strophe 11 und 15.

2) Yasna 46 (Sp. 45), 13; 49 (Sp. 48), 12, eine Stelle, die eigentlich als erste Strophe zum folgenden Liede gehört, und 50 (Sp. 49), 6.

Herrn, der Du Eines Willens bist mit Aša vahišta, erflehe ich das Beste, günstig für den Mann Frašaoštra und für mich, und für sie, welchen Du dies zugesagt hast für die ganze Zeit Vohumanôs (so lange die Menschheit bestehen wird)", dann unterscheidet er deutlich zwischen diesen Heiligen und sich selbst mit den Seinigen, und man könnte fast geneigt sein, in den drei Namen die idealen Repräsentanten der drei Stände: der Priester-Propheten, des Königs und der Mannen zu sehen [1]), wenn nicht Grund vorhanden wäre, die Legende von Vîštâspas Königtum als jung zu betrachten.

Die einzige Gâtha, von der man mit einiger Berechtigung behaupten könnte, dafs sie uns in die Zeit Zarathuštras selbst versetzt, ist die letzte [2]). Leider befindet sie sich grofsenteils in einem verzweifelten Zustande; und sowohl deshalb, als auch wegen vieler seltener Wörter ist sie schwer verständlich. Nur die ersten fünf Strophen sind etwas durchsichtiger. In ihnen treten aufser Zarathuštra selbst Vîštâspa, Frašaoštra und die gröfste oder schönste von Zarathuštras Töchtern, die Haêcataspide Pourucistâ Spitâmî, als Lebende auf [3]). Das Gedicht mufs augenscheinlich als Hochzeitslied für die letztere angesehen werden. Wenigstens wird sie auf ihre Pflich-

---

1) Yasna 28, Teile von Str. 6—8. Frašaoštra heifst hier nachdrücklich: „der Mann".

2) Gâtha vahištôišti, Yasna 53.

3) Strophe 2 bietet grofse Schwierigkeiten, auch was die dort gemeinten Personen anlangt. Die rätselhafte Zeile lautet:

Kavacâ Vîštâspâ Zarathuštriš spitâmô Ferašaoštrascâ.

Sind hier drei oder zwei Personen genannt? Und wenn drei, was ist dann Zarathuštriš spitâmô? Zarathuštra selbst kann es nicht sein, denn dieser wird schon in der vorigen Strophe genannt, und hier wird durch hôi auf ihn verwiesen. Es kann von ihm auch schwerlich gesagt werden, dafs er sich an sich selbst anschliefse. M. E. ist deutlich, dafs nur von zwei Personen die Rede ist (auch wegen des nur einmal wiederholten câ), und dafs Zarathuštriš zu Kava Vîštâspa, spitâmô zu Frašaoštra gehört. Das erstere kommt nur noch vor Yašt 13, 98.

ten als Hausfrau hingewiesen, und der Bräutigam richtet einige Worte der Ermahnung an die heiratsfähigen Mädchen. Die Gâtha ist entweder sehr alt und deshalb so schwer verständlich, oder sehr jung und daher so dürftig an Form [1]; ich fürchte das letztere. Die Art und Weise, in welcher die erste Strophe Zarathuštra erwähnt, begünstigt die Vermutung nicht, dafs hier ein Zeitgenosse das Wort führe, und beweist, dafs er der Dichter selbst nicht sein kann. Das Lied ist wahrscheinlich ein Hochzeitslied, in welchem die Heiligen der vergangenen Zeit als Vorbilder hingestellt werden.

Die historische Auffassung findet also in den Texten wenig Rückhalt. Aber für die rein mythische finden sich ebenso wenig überzeugende Beweise. Es giebt Namen, die nur von Göttern oder Halbgöttern getragen werden können. Aber von dieser Art sind die der Verwandten und der ersten Jünger Zarathuštras nicht. Sie können mythischen Wesen angehören, aber ebenso gut Menschen. Meist sind es Zusammensetzungen mit aspa, Pferd, wie Haêcataspa, der Stammvater, Pourušaspa, der Vater Zarathuštras, der aber in den Gâthas nicht genannt wird, Jâmâspa, sein Getreuer, Vîštâspa, sein Beschützer, oder mit uštra, Kamel, wie Frašaoštra. Auch Pourucistâ, der Name seiner Tochter, kann ein gewöhnlicher Personname sein, ebenso wie Spitâma, der Ehrentitel Zarathuštras selbst und einiger seiner Verwandten, der dann aber als Patronymicon aufgefafst wurde. Spitamas, Spitamenes [2]), Vîštâspa sind bekannte altpersische Namen. Aber sie können auch mythischen Personen beigelegt sein. Kompositionen mit aspa kommen seit

1) Darmesteter erblickt in der letzten Strophe den Keim des Ahunavairya-Gebetes. Wäre dies richtig, so würde das Lied sehr alt sein. Aber ich möchte eher das Umgekehrte annehmen, nämlich dafs der Schlufs des Liedes eine Paraphrase des alten Gebets ist.

2) Spitamenes war Anführer der soghdianischen Reiterei unter Bessos: Arrian. III, 28, 16.

alter Zeit unter den Götternamen vor, und der Name von Vîštâspas Vater Aurvataspa ist einer der Ehrennamen des Apãm napât, des Feuergottes in den Wassern, des Blitzgottes. Maidhyômâoňha, ein anderer Anhänger der Propheten, hat einen für einen Menschen sehr bedenklichen Namen; es ist doch etwas sonderbar „Mitte des Mondes" oder meinetwegen „Vollmond" zu heifsen. Das Für und das Gegen hält sich also wohl ziemlich das Gleichgewicht.

Aber wenn wir auch hier nicht auf historischem Boden stehen, die Grenzen der Sage überschreiten wir nicht. Auf keine einzige der Mythen, welche später mit der Person Zarathuštras in Verbindung gebracht wurden, findet man in den Gâthas auch nur die leiseste Anspielung. Nichts von seiner wunderbaren Geburt, seiner Versuchung und seinem Kampf mit dem bösen Geiste, seiner Wiederkehr am Ende der Zeiten und dergleichen mehr. Der Zarathuštra dieser ältesten Urkunden ist in der That ein anderer als der der jüngeren Bücher. Er ist hier in der Regel der bevorzugte Seher, dem Mazda Ahura seine tiefste Weisheit mitteilt, eine Art Moses, der mit der höchsten Gottheit verkehrt wie ein Mann mit seinem Freunde, der auserkorene Prophet. Aber hier und da wird er doch schon etwas höher erhoben. Er ist zwar noch kein Halbgott oder Gottmensch, noch nicht neben Ahura Mazda gestellt als das Haupt der irdischen Ökonomie, wie dieser das der himmlischen ist; wenn er zum ratu, zum geistlichen Schutzpatron von Géuš urva bestellt wird, so kann dies ein figürlicher Ausdruck sein, um anzudeuten, dafs seine neue Lehre die Grundlage einer humaneren sozialen Ordnung ist, aber es kommt doch dem Dogma seiner Herrschaft über alles Irdische sehr nahe, und schon bei der Schöpfung hat er Mazda gesehen und seine Offenbarung empfangen. Kurzum, seine Verherrlichung hat sichtlich begonnen, aber sie steht erst in ihren Anfängen.

Der Kreis seiner Verwandten und Getreuen wird rein menschlich vorgestellt. Wenn Vîštâspa schon für die Gâtha-Dichter ein König gewesen ist, als welcher er später immer betrachtet wird, dann war er ihnen doch nur ein solcher im Reich des Geistes, m a g a h y a k h š a t h r a, sei es nun, dafs man dieses m a g a mit der Tradition als „Wissenschaft, Weisheit" deutet, oder sei es, dafs man darin mit Geldner und Jackson die Gemeinschaft der Gläubigen sieht; ein k a v a, wie sein beständiger Titel lautet, der ursprünglich sicherlich nichts anderes als „Seher, Weiser" bedeutete; und als Kava war er auch Dichter, wie ausdrücklich gesagt wird. Zu den Mächtigen gehörte er jedenfalls, denn er wird der Tapfere genannt und stets als der intimste Freund Zarathuštras und der Beschützer seiner Getreuen [1]) gerühmt. Von den Brüdern Frašaoštra und Dé-Jâmâspa, den Hvôgvas, was dieser Titel dann auch bedeuten möge, scheint wenigstens der zweite auch ein Sänger gewesen zu sein [2]); aber von dem etwas rätselhaften Maidhyômâoṅha wird bestimmt versichert, dafs er in dem Gesetze Mazdas unterwiesen zu werden wünscht, um es sein Leben lang zu bekennen [3]). Wenn sie auch in den alten Liedern schon etwas verblafste Gestalten aus der Vergangenheit

---

1) Die wichtigsten Stellen, die von Vîštâspa handeln, meist in Verbindung mit den andern ersten Anhängern der Propheten, sind Yasna 28, 7; 46, 14 und 51, 16. Die letzte ist sehr bemerkenswert.

Ich übersetze sie folgendermafsen: „Die Weisheit, welche Vîštâspa durch Herrschaft über das Maga erwarb (und der) er fromm (ašâ) in den Versmafsen Vohumanôs eine Form gab (m a ñ t â, von m a n denken, ausdenken, hier: formen, schaffen mit dem Geiste), möge der wohlthätige Mazda Ahura auch uns lehren zu (unserm) Heil!"

2) H v ô g v a, später h v ô v a, wird als Familienname gebraucht, kann aber „die Wohlsituierten, die Adeligen" bedeuten. Auch die Tochter Jâmâspas trägt den Titel in den Yašts. Dé vor Jâmâspa, gewöhnlich als „der Weise" erklärt, halte ich für einen auch sonst nicht ungewöhnlichen Vorschlag.

3) Yasna 51 (Sp. 50), 19.

sind, so sehe ich doch nicht ein, weshalb wir ihnen, vielleicht mit Ausnahme des letztgenannten, die wirkliche Existenz und den historischen Charakter absprechen sollten. Ob dies auch von Zarathuštra selbst gilt, ist eine andere Frage. Dafs die Legendendichtung sich dieses Heiligen schon früh bemächtigt hat, und dafs er später ganz in die Welt des Mythos übergegangen ist, beweist nichts dagegen. Das ist mehrfach mit unzweifelhaft historischen Personen geschehen. Aber dafs das Wort Zarathuštra vielleicht schon in den Gâthas, mehrmals für „Priester" gebraucht wird und selbst im Superlativ, als Zarathuštrotema, den Oberpriester bezeichnet, dürfte dafür sprechen, dafs er die konkrete Zusammenfassung, die Personifikation einer Schule oder eines Bundes von Priesterpropheten oder auch Weisen ist, die mit vereinten Kräften eine soziale und religiöse Reform zustande brachten. Indessen notwendig ist auch diese Schlufsfolgerung nicht, und es bleibt immerhin möglich, dafs eine Person, Zarathuštra, der grofse Reformator war, dessen Geschichte im Nebel der Legende und des Mythos unseren Blicken entschwunden ist.

3. Die Sänger-Propheten.

Es ist nicht immer mit Bestimmtheit zu sagen, ob die Dichter der Gâthas, wenn sie von den saošyañts sprechen, damit sich selbst meinen, oder ob dies, ebenso als wenn sie Zarathuštra redend einführen, zur Einkleidung gehört und auch diese Saošyañts Heilige früherer Zeiten waren. Der Name, welcher buchstäblich „die Nützlichen, die welche Wachstum und Glück verleihen, die Heilbringer" bedeutet, kann hier am besten mit „Heilspropheten" übersetzt werden. In den jüngeren Avestaschriften werden damit die zukünftigen Retter bezeichnet, einer oder mehrere Heilande, welche am Ende der Weltgeschichte kommen sollen, um die Erneuerung aller Dinge vorzubereiten. In den alten Texten findet

man diese Erwartung noch nicht [1]). Dort sind die Saošyañts Propheten aus früherer Zeit oder der Gegenwart. Ihnen gab Ahura die Lehre, für welche Vîštâspa und Frašaostra die rechte Bahn brechen, die heilige Lehre, deren Früchte gute Thaten sind, und wodurch sie selbst für den Hausherrn ein Freund, ein Bruder, ein Vater sind [2]). Als Friedenstifter und Retter der Lande kommen sie, weise und guten Sinnes, und darum sind sie die grimmigsten Widersacher Aêšmas, des grofsen Dämons. „Wie soll ich wissen, Mazda!" so ruft einer der Sänger aus, „ob Du auch über die herrschest, welche mir drohen mit Schrecken und Gewalt?" und rechtfertigt dann seine Frage damit, dafs er sagt: „Der Saošyañt mufs wissen, was sein Glück (aši, sein Schicksal = bhakti) sein soll", woraus hervorgeht, dafs er auch sich selbst zu diesen Rettern der Menschheit rechnet [3]).

Aufser diesem Titel gebrauchen sie auch wohl noch andere. Einer nennt sich einen in Frömmigkeit aufrichtigen zaotar, der altarische Priestername, das sanskr.

---

1) Nur einmal scheint bei der Erwähnung der Saošyañts von der Zukunft die Rede zu sein. Yasna 46, 3 wird gefragt, wann die Mehrer der Tage (die welche ein langes Leben schenken?) zur Errettung der Welt Ašas erscheinen sollen, nämlich die verständigen Saošyañts (buchstäblich: die Verstände der S.) mit ihren wirksamen Lehren. Aber erstens sind hier deutlich lehrende Propheten gemeint und nicht die Wundermänner der Eschatologie, und zweitens heifsen diese selben Heilspropheten in der folgenden Strophe: Leiter von Aša (Frömmigkeit und Gerechtigkeit), welche der ketzerische Gewalthaber davon abhält, die Erde glücklich zu machen in Gau und Land. Die Erwartung bezieht sich hier also deutlich auf die nächste Zukunft.

2) Yasna 45, 11. Von dem hier vorkommenden déñg-pati giebt es zwei Erklärungen: 1. = Skr. dampati, Hausherr, 2. „Weiser" oder „weiser Fürst". Kann déñg auch das Gâthische für dañhu, und folglich das Wort = dañhupaiti, „Landesherr" sein? Dañhu kommt, wie die davon abgeleiteten Wörter, in den Gâthas nicht vor. Mehrmals rufen die Dichter den Schutz von Fürsten an.

3) Vgl. Yasna 53, 2; 48, 12 und 9; 34, 13.

hotar, der dann speziell zum Recitierpriester und ersten Offizianten bei dem Soma-Haoma-Opfer wird. Ein anderer bezeichnet sich als ratu, bei Ahura Mazda bekannt. Vielleicht bedeutete das Wort damals noch u. a. im allgemeinen einen geistlichen, im Gegensatze zu einem ahu oder weltlichen Herrn; später wurde es der Name des zweiten dienstthuenden Priesters, des Gehilfen des Zaotar, vielleicht auch auf alle die Sieben angewendet, welche ihm ehedem zur Seite standen und deren Pflichten erst später einem Einzigen übertragen wurden [1]). Auch brauchen sie wohl für sich selbst den Namen māthran, „heiliger Spruchdichter", ein Name, der auch schon zur ostarischen Periode gehörte, wenn man auch das kongruente Wort nicht im Veda, sondern im späteren Sanskrit findet. Mit diesen Māthrans werden keine anderen als die Propheten selbst gemeint; aber auch Zarathuštra nennen sie so, den Freund Mazdas, und ihre Bitte geht dahin, dafs die Gottheit auch ihrem Denken und Sprechen die wahre Richtung gebe, wie ihrem Vorgänger und Haupt [2]).

Der bekannte Priestertitel der späteren Zeit kommt in sämtlichen Gâthas nicht vor: nämlich das im jüngeren Avesta allgemein gebräuchliche atharvan, „Feuerpriester". Ist dies auch der Fall mit dem nicht weniger bekannten Namen Magier, wie nach Herodot die Priester bei den Persern hiefsen und die er sonst als einen der medischen Stämme bezeichnet? Man hat an ein paar Stellen des jüngeren Avesta diesen Namen zu finden gemeint, aber es ist unzweifelhaft, dafs das dort gebrauchte Wort

---

1) Auch die himmlischen Geister heifsen ratu, nämlich im jüngeren Avesta, vîspê ratavô, „alle Herren". Neriosengh übersetzt es ein einziges Mal (Sp. 42, 6) durch guru, geistlicher Lehrer, Beichtvater. Vgl. das Gebet: yathâ ahû vairyâ, athâ ratuš ašâṭcîṭ hacâ.

2) Yasna 50, 5. 6. Die richtige Übersetzung dieser Strophe gab m. E. allein Geldner in Kuhns Zeitschr. 1885, 28, S. 259.

etwas ganz anderes bedeuten mufs [1]). Aber in den Gâthas werden einigemale m a g a v a n s erwähnt, in denen Martin Haug die späteren Magier sah, und die er in Verbindung brachte mit dem m a g a, von welchem ebenfalls mehrfach die Rede ist [2]). Diese Ansicht ist jetzt allgemein aufgegeben. Für die meisten Erklärer ist das m a g a zwar noch, wie für Haug, das grofse Werk, die grofse Sache, für andere ist es ein Bund, eine Gemeinschaft der Frommen, aber die Magavans sind für alle die Grofsen, die Ansehnlichen, oder — nach der ursprünglichen Bedeutung des Wortes — die Freigebigen, höchstens vielleicht die Mitglieder des genannten Bundes. Das letzte Wort über diesen Punkt ist noch nicht gesprochen. Für die Geschichte der zarathustrischen Religion ist er gleichwohl von höchstem Interesse, auch im Zusammenhang mit der Frage, ob die Magier von ausländischer Herkunft und speziell Babylonier sind.

Eine wiederholte und sorgfältige Untersuchung des vorliegenden Problems hat mich zu der Überzeugung geführt, dafs die letztgenannte Hypothese, die auch mir früher nicht unannehmbar vorkam, zu schwach fundamentiert ist, um noch länger verteidigt zu werden. Sie stützt sich hauptsächlich auf die Mitteilung im Buch Jeremia (39, 3), dafs Nebukadrezar auf seinem Zuge gegen Juda unter anderen von dem Rab-mag begleitet wurde, in dem man nach der traditionellen Auffassung dann den Obermagier sehen will. Aber erstens hiefsen die Zauberer und Beschwörer in Babel und Assur ganz anders, und zweitens wird dieser Rab-mag von dem hebräischen Schriftsteller ausdrücklich zu den „Fürsten" oder „Grofsen" des babylonischen Königs gerechnet [3]). Oben-

1) Vgl. die citierte Abhandlung über das Alter der Avesta, blz. 8 (blz. 371 des betr. Teils der Verslagen en Mededeelingen).

2) Die Gâthas des Zarathustra I, 201 ad Ys. 33, 7.

3) Jerem. 39, 3 "שׂרי" und 13 רבי מלך־בבל.

drein giebt es ein altsumerisches, auch in das Assyrische übernommenes Wort mag̀, das als „grofs, mächtig, glänzend, Herr, Fürst“ erklärt wird, aber niemals von Priestern oder Zauberern gilt. Mit den medopersichen Magiern haben diese Mag̀g̀i nichts gemein, und aller Wahrscheinlichkeit nach auch der Rab-mag nicht [1]. Falls dieser letztere wirklich ein Obermagier sein sollte, so müfste er aus Medien nach Babel gekommen sein. Doch auch das ist nicht wahrscheinlich.

Indessen ist auch keineswegs bewiesen, dafs die Magavans mit den Magiern identisch sind, und dafs jenes Wort anders als etymologisch mit dem Maga zusammenhängt. An beiden Stellen, wo sie genannt werden, pafst die Bedeutung: Mächtige, Vermögende, am besten [2], diejenigen, deren Unterstützung und Schutz die Prediger besonders bedürfen. Das Maga dagegen scheint wohl ein technischer Ausdruck zu sein. Um diesen zu verstehen, mufs man vor allem darauf achten, dafs er auch im ungünstigen Sinne gebraucht wird. Ein Dichter, mit dem dann wohl Zarathuštra gemeint sein wird, hofft, dafs man auf die Predigt seiner Nachfolger hören und den Dreck des Maga verwerfen werde, durch dessen feindliche Macht die Karapans, die blinden Daêvapriester, und durch dessen Kenntnis die schlechten Herrscher der Länder auf einen so weiten Kreis ihren Einflufs ausüben [3]. Demgegenüber ist die Rede von „dem grofsen

---

1) Ausführlicher habe ich die Hypothese bekämpft in einer Rezension von Schraders KAT² in Theol. Tijds. XVII, 1883, blz. 184 vgg.

2) Yasna 33, 7. Wenn auch Zeile a sehr schwierig ist, so können doch die Worte Z. b: yâ sruyê parê magâunô schwerlich etwas anderes bedeuten als: damit ich gehört werde bei den Mächtigen, worauf dann in Z. c folgt, was der Dichter von dem mächtigen Beschützer wünscht, nämlich dafs öffentliche Gebete und öffentliche Opferhandlungen von ihm und den Seinen geschehen möchten. Yasna 51, 15 ist die Rede von dem Lohne (dem himmlischen), den Zarathuštra vorhin den Magavans lehrte oder versprach.

3) Yasna 48, 10. Das letzte Wort ist hypothetisch übersetzt:

vorsorgenden Maga", dem „Maga Vohumanôs", als dessen bester Freund Vîštâspa verherrlicht wird und worüber er Herrschaft erlangt [1]). Sowohl der Begriff eines grofsen Werkes als eines Bundes pafst hier sehr gut, aber das zweite dort nicht, wo das Wort einen ungünstigen Sinn hat. Ich vermute, dafs es weit eher in dem Sinne von „Macht, Vermögen", nämlich als die Wunder- oder Zaubermacht der Priester, also eigentlich als die Magie selbst aufzufassen ist; als die Macht, welche sowohl die zarathustrischen Propheten als die Daêvapriester besafsen, nur mit dem Unterschiede, dafs die erstere wohlthätig, die letztere schädlich wirkte. Das medopersische maguš kann davon sehr wohl abgeleitet, scheint aber in der Zeit, als die Gâthas gedichtet wurden, noch nicht gebildet zu sein. Die Magier kommen daher im ganzen Avesta nicht vor, wenn sie auch vielleicht ihren Namen einem altavestischen Begriff zu danken haben.

Mit welchen Namen sie sich aber auch bezeichnen mögen, die Sänger-Propheten haben eine hohe Meinung von ihrer Würde, ihrem Beruf und der Vortrefflichkeit ihrer Lehre. Denn wiewohl sie nicht zu den Begründern des neuen Glaubens gehören, wie die früheren Propheten, deren sie mit Ehrfurcht gedenken; wiewohl sie ihnen, vor allem Zarathuštra, dem Mazda Ahura die höchste Weisheit offenbarte, gern ihre Worte in den Mund legen, so ist doch schwer zu sagen, wo die Einkleidung aufhört und sie in ihrem eigenen Namen reden; sie machen wenigstens für sich selbst ebensosehr Anspruch auf den Titel „Retter der Länder", und sind sich nicht allein dessen bewufst, sondern sprechen es oft mit grofser Sicherheit aus, dafs sie auch mit besonderen Offenbarungen begünstigt werden. Die Gottheit anzuschauen

---

urûpayêiñti, von pa + uru? Auch 53, 7 scheint das Wort eine ungünstige Bedeutung zu haben, aber diese Stelle ist noch dunkel.

1) Yasna 29, 11; 46, 14 mazôi magâi gehört hier zu urvathô,

mit ihren Augen, mit ihr zu reden soll auch ihnen vergönnt sein, wenn sie in Aufrichtigkeit den besten Geist anrufen und immer den Ackerbau fördern. Mazda und Aša erleuchten ihren Verstand durch den heiligen Geist, so dafs sie unterscheiden, was recht ist. Ihre Lehre ist die Mazdas selbst, die verborgensten Lehrsätze sind ihnen bekannt, und in dem Verständnis der höheren Dinge gleichen sie der Gottheit selbst [1]). Wie ein Freund mit seinem Freunde, so verkehren sie mit ihr [2]). Ebenso wie die vedischen Ṛšis haben auch sie ihre Lieder gesehen. „Nun will ich", so beginnt einer der prophetischen Sänger, „nun will ich verkündigen den verlangend sich Näherenden, welch' grofse Gaben dem Weisen verliehen sind, die Lobgesänge und Opferpsalmen Vohumanôs, für Ahura (bestimmt), wohlüberdacht in Frömmigkeit (aša) und die klar geschaut sind in den Lichtern", nämlich im Himmel [3]). Obwohl es auch heifst, dafs die, welche sich der Sangeskunst (mêñ gairê) geweiht haben und ihr Leben dem Weissagen nach Ašas Wunsch, diese Lieder selbst gewoben haben für die Ahuras. Jedenfalls versteht es sich von selbst, dafs sie eine aufsergewöhnliche Kraft besitzen. Ein Mãthra, ein zauberkräftiger Spruch, aus Aša, aus wahrer Frömmigkeit hervorgegangen, ist der Weg zu Heil und Unsterblichkeit (haurvatâṭ und ameretâṭ). Mit diesen geht der Prophet allen voran nach der Cinvaṭ-Brücke, die zum Himmel führt [4]). Oder sie bringen die himmlischen Wesen aus ihrer Wohnung auf die Erde zum Beistande

1) Vgl. Yasna 31, 8; 33, 6; 45, 1 und 49, 6; 48, 3.

2) Das ganze schöne Lied Gâtha uštav. 2, Yasna 44, dessen Strophen sämtlich mit den Worten anfangen: Tat thwâ peresâ, ereš môi vaocâ ahurâ, „Dies frage ich Dich, sage mir das Rechte, Ahura!" ist eine Bitte um die Offenbarung Gottes, in Fragen, welche gewissermafsen die Antwort in sich selbst tragen.

3) Yasna 30, 1.

4) Ys. 44, 17; 45, 5; 46, 10.

der Frommen. In einer Bildersprache, die an den Veda erinnert, heifst es: „Nun will ich anspannen die schnellen Rosse Eurer Verherrlichung, um mit ihnen, die stark sind durch guten Sinn, die Brücken (des Himmels) zu erreichen, o Mazda und Aša! Lafst Euch durch sie führen (besteiget sie) und kommt mir zuhilfe [1]."

Dagegen wird das Ende des Lebens Verderben sein für diejenigen, welche nicht nach dieser Predigt handeln. Durch ihre Māthras sind die Sänger Herren über die Bösen, sowohl die menschlichen Frevler als die Lügengeister. Die Drukhš wird dadurch getötet. Sie verdienen es; denn sie selbst sind Mörder. Die Lehrer der schlechten Offenbarungen töten durch ihre Unterweisung den Verstand des Lebens und stehlen so die gewünschten Segnungen Vohumanôs. Töter der Offenbarung, das sind diese Tyrannen, mit ihren Beschwörungen und indem sie die Angesehenen dadurch verderben, dafs sie ihnen ein sündliches Leben anpreisen. Mit düsteren Farben werden sie geschildert, die Widersacher, welche Schlechte beschenken, Wiesen in Wüsten verwandeln, den Frommen mit dem Schwert bedrohen, Hausherrn und Hausfrau ihres Reichtums berauben und, was das Ärgste ist, den Frommen fortziehen von Vohumanô, der guten Gesinnung, der wahren Gemeinde [2].

Sie dagegen, welche so grofsen Segen schenken und so grofses Unheil abwehren können vermöge der ihnen von Gott verliehenen Macht, dürfen auf Wertschätzung und Schutz Anspruch erheben. Der Weltschöpfer giebt seine Offenbarung den Menschen nicht unmittelbar, sondern durch Aša, d. h. hier durch den Kultus, also den übrigen Ständen durch Vermittlung der Priester und Propheten. Wie wichtig es auch sein möge, dafs gute Könige mit

---

1) Ys. 50,7.

2) Ys. 32, 9—11. In Str. 10 ist die Rede von Beschwörung durch das böse Auge gegen die Kuh (die symbolische) und die Sonne. Ferner vergl. man 45, 3; 28, 5 und 44, 14.

Weisheit regieren und die Bauern die Erde bestellen allen zur Speise — die priesterliche Funktion ist für den Menschen nächst der Geburt das Beste [1]). Darum haben sie ein Recht auf Belohnung. Wer diese dem beredten Manne (erezhukhdhâ) nicht giebt, weifs wohl, was zuletzt seine Strafe sein wird und kann ihr nicht entgehen. Einer der Sänger bestimmt selbst, was er durch Aša verdient hat, nämlich zehn trächtige Stuten und ein Kamel, aber er gelobt sie Mazda zu weihen [2]). Eigentliche dânastutis, Dankhymnen von Priestern für die Gaben ihrer Beschützer, wie sie im Veda so oft vorkommen, findet man in den Gâthas nicht, aber einige Lieder kommen ihnen doch sehr nahe. Die, welche allen das Heil bringen, verdienen selbst Glück. Der wohlhabende Mann ist verpflichtet für das Wohlsein derer zu sorgen, die ihm die wahre Lehre verkündigen. Mufs nicht, wer die rechten Pfade des Heils lehrt für beide Welten, hier und dort, Pfade, die nach der wahrhaftigen Welt führen, wo Ahura wohnt, ein Opferer, weise und heilig wie Ahura selbst, von allem Guten das Beste erhalten? [3])

Doch ist dies nicht der durchgängige Ton der Gâthas. Aus diesen spärlichen Resten der ältesten religiösen Litteratur der Zarathustrier, aus diesen nachlässig überlieferten und deshalb hier und da ganz unverständlichen Texten, vernehmen wir den Wiederhall eines grimmigen Streites, einer tiefen Überzeugung, eines wahrhaft religiösen Enthusiasmus, eines mutigen, aber nicht hoffnungslosen Leidens für den Glauben. „Ich will weissagen“,

---

1) Ys. 46, 9 und 48, 5. Sehr richtig hat Darmesteter gesehen, dafs in dieser letzten Strophe von den drei Ständen: König, Priester und Bauer gesprochen wird.

2) Ys. 44, 18 und 19.

3) Gâtha uštav. 1. Ys. 43, 1—3. Die Strophen scheinen nur eine Einleitung zu dem eigentlichen Liede zu sein, in welchem weiterhin Zarathuštra redend auftritt und die Offenbarung erzählt, die er von Mazda empfing. Vielleicht sind sie später hinzugefügt.

so ruft ein Dichter in Ekstase aus, „leiht mir nun Euer Ohr, sowohl Ihr, die Ihr von nahe, als Ihr, die Ihr von ferne heilsbegierig kommt! Jetzt mufs alles öffentlich erwogen werden. Nicht zum zweitenmale soll der Lügenprophet die Welt verderben durch die schlechte Lehre, die seine lügenhafte Zunge anbefiehlt.... Ich will weissagen, was der allwissende Mazda Ahura mir beim Anfange der Welt gesagt hat ... von allem das Beste, das Gröfste ... das, was der Heiligste mir geoffenbart hat, das Wort, das für die Menschen zu hören das Beste ist. Wer diesem meinem Worte Gehör giebt und Aufmerksamkeit schenkt, zu dem werden kommen Haurvatâṭ und Ameretâṭ und Mazda Ahura selbst mit den Werken des guten Sinnes“ [1]).

Aber die Formen, in denen dieser Glaube sich ausspricht, sind echt orientalisch und antik. Mit Unrecht würde man in der bewufst kunstmäfsigen Abfassung mancher Lieder einen Beweis jüngeren Ursprungs erblicken. Sie stammen offenbar aus den Schulen priesterlicher Sänger, die nicht allein für die Verbreitung ihrer reineren Religion und ihrer höheren Kultur, sondern auch mit naiver Offenheit für die Interessen und die Herrschaft ihres Standes eifern und ihren persönlichen Vorteil nicht trennen von dem Siege ihrer Sache [2]).

4. Das Vaterland der zarathustrischen Religion.

Die Frage, wo die zarathustrische Religion entstanden ist, fällt nicht zusammen mit der anderen, wo die Bücher

1) Yasna 45, 1—6.

2) Ich wage keinen Versuch, das dunkele bêñdvô Yasna 49, 1 und 2 zu erklären, um so weniger, weil beide Strophen schwer verständlich sind. Der Dichter ruft um Schutz gegen Bêñdvô und bezeichnet den ungerechten und lügenhaften Richter als dessen Förderer. Manche sehen einen Eigennamen darin; Haug dachte selbst an die Pândavas. Andere erklären es als „Spaltung“, worauf sich die ersten Worte: „solange der b. dauert“ beziehen würden. Es bleibt unsicher.

des Avesta nicht etwa niedergeschrieben, sondern verfaſst und vielleicht lange Zeit hindurch von dem einen Geschlecht dem andern durch mündliche Unterweisung überliefert sind. Diese Bücher können aus sehr verschiedenen Gegenden stammen. Die ältesten Texte, die Gâthas, werden aller Wahrscheinlichkeit nach wohl in einem Lande gedichtet sein, wo die Sprache der Dichter zuhause war. Aber es ist gerade die Frage, wo diese Sprache gesprochen wurde. Auch sind die verschiedenen Bücher, wie jeder erkennt, nicht gleichen Alters und sogar in einem doppelten Dialekt, einem älteren und einem jüngeren geschrieben. Von den jüngeren Schriften können manche sehr wohl in Ländern verfaſst sein, wo die Landessprache eine andere war, wo man aber zugleich meinte, für ein religiöses Buch oder Lied die alte heilige Sprache gebrauchen zu müssen, in welcher der Glaube ursprünglich gepredigt war. In einigen der jüngsten hat man wirklich Spuren von persischem Einfluſs gefunden. Selbst wenn man mit Sicherheit feststellen könnte, wo der gâthische Dialekt einst gesprochen wurde, so würde damit noch nicht bewiesen sein, daſs der Zarathustrismus in diesem Lande seinen Ursprung genommen habe. Er könnte dort durch die Heilspropheten gepredigt und doch anderswo entstanden sein. Die Hauptfrage ist also, wo das Vaterland der zarathustrischen Religion zu suchen ist.

Diese Frage ist schwer zu beantworten. Urkunden fehlen, und gerade die gâthischen Texte enthalten nicht die mindeste geographische Andeutung. Nur eins steht fest: das eigentliche Persien kann die Heimat der mazdayasnischen Religion nicht sein. Die Sprache, welche hier gesprochen wird, ist zwar nahe verwandt mit der avestischen oder baktrischen, aber doch von ihr thatsächlich verschieden. Alle die anderen iranischen Länder bleiben daher übrig. Kein Wunder, daſs bei der Dürftigkeit und Unsicherheit der Daten die Ansichten der Gelehrten über diesen Punkt weit auseinandergehen. Während der

eine den Beweis erbringen zu können meint, dafs es Ostirân, speziell Baktrien ist, wo die Lehre Zarathuštras zuerst vernommen wurde [1]), kämpft ein anderer für Medien [2]), und andere sind wieder geneigt, den Blick nach Nordwesten zu richten und vermuten, dafs der Glaube sich von der Südwestseite des kaspischen Meeres, vom späteren Atropatene aus, nach den übrigen Teilen Irâns verbreitet habe [3]).

Es ist nicht möglich, alle diese Beweisführungen hier auch nur in ihren Hauptzügen wiederzugeben und zu beurteilen. Sie hängen mit der Vorstellung zusammen, welche man sich über das Alter des Avesta gebildet hat, ohne jedoch damit zu stehen oder zu fallen. Wir können nur bei einzelnen von ihnen einen Augenblick verweilen.

Diejenigen, welche den ostiranischen Ursprung des zarathustrischen Glaubens behaupten, finden ihre vornehmste Stütze in dem ersten Fargard des Vendîdâd, von dem schon früher die Rede war [4]). Aber wenn wir auch die dort verteidigte Vermutung, dafs der Verfasser des Kapitels ein altes Dokument rein geographischen Charakters benutzt habe, aufser Betracht lassen; wenn wir auch für einen Augenblick zugeben, dafs alle in dem Fargard genannten Länder zu den ostiranischen gehören; wenn wir auch annehmen müfsten, was ebenfalls behauptet ist, dafs so gut wie alle geographischen Namen

1) Vor allem Wilh. Geiger, Ostiranische Kultur im Alterthume und Vaterland und Zeitalter des Avesta und seiner Kultur. Auch Roth u. a. suchten schon früher das Vaterland des Avesta wie des Zoroastrismus in Baktrien.

2) Zuletzt E. J. von Dillon, in Übereinstimmung mit de Harlez, teilweise mit von Spiegel, Justi u. a.

3) Vor allem Darmesteter vor der Ausgabe seiner französischen Übersetzung des Zend-Avesta. Auch die beiden in der vorigen Anmerkung zuletzt genannten Gelehrten denken hauptsächlich an Nord- und Nordwestmedien.

4) Siehe oben S. 55f.

im ganzen Avesta auf Ostirân wiesen, was am allerwenigsten dargethan ist — so würde doch daraus noch nicht folgen, dafs der Zarathustrismus auch in Ostirân entstanden ist. Er kann dort seine frühste Blüte erreicht haben und doch anderswo geboren sein. Ziehen wir in Betracht, dafs der Vendîdâd zum jüngern Avesta gehört; dafs der Verfasser des ersten Fargards in seiner gegenwärtigen Form den Zweck verfolgt, nicht etwa das Vaterland seiner Religion oder auch die Geschichte ihrer Ausbreitung zu beschreiben, sondern lediglich einen Überblick über die mazdayasnische Welt seiner Tage und vor allem über den Schaden zu geben, welchen die Gegenschöpfungen des Bösen in ihr angerichtet haben; dafs für ihn Airyana vaêjô, das arische Stammland, schon einen legendarischen Charakter besafs, und dafs ihm obendrein die Existenz anderer Länder nicht unbekannt war, dann werden wir nicht mehr wagen, daraus den Schlufs zu ziehen, dafs die zarathustrische Reformation in Ostirân sich vollzog.

Noch viel weniger läfst sich für die Hypothese anführen, dafs die zarathustrische Reformation von dem eigentlichen, dem sogenannten Grofs-Medien ausgegangen sei, und zwar nachdem die Mazdaverehrung, aber in ganz andern Formen, als eine aus dem altarischen Glauben allmählich entstandene Naturreligion, schon lange bestanden habe und über alle iranischen Länder verbreitet gewesen sei. Die Reformatoren dieses alten Mazdaismus sollen dann gerade die Magier gewesen sein, ungefähr zur Zeit des Darius Hystaspis. Dieser, dem altväterlichen Glauben treu, wollte von den Reformen nichts wissen, und nachdem er den falschen Bardiya, den medischen Magier Gaumata getötet hatte, verfolgte er dessen Standesgenossen weiter und schaffte die Veränderungen, welche der Maguš während seiner Regierung mit dem Kultus vorgenommen hatte, nach seinem eigenen Zeugnis wieder ab. Die in den Gâthas mehrfach lautwerden-

den Klagen bezögen sich auf seine Gewaltthaten. Diese Annahme ist ein Gewebe von Unwahrscheinlichkeiten. Das ganze Avesta spricht dagegen. Ist es denkbar, dafs die Magier die Stifter des Zarathustrismus gewesen sind, die in all' den heiligen Urkunden, von der ältesten bis zur jüngsten, nicht einmal genannt werden? Ist es denkbar, dafs Medien das Geburtsland der zarathustrischen Reform war, und dann doch weder dieses Landes, noch seiner altberühmten Hauptstadt Ekbatana mit einem Worte Erwähnung geschieht, mit alleiniger Ausnahme der Priesterstadt Ragha, die an der äufsersten Grenze von Medien und Nordostirân lag, und dafs fast ausschliefslich Städte und Landschaften von Ost- und Nordirân genannt werden? Gesetzt auch, dafs die Handlungsweise des Darius gegenüber den Magiern mit dem Namen einer Verfolgung belegt werden könnte, dann wäre sie doch mehr eine politische als eine religiöse, ausgenommen nur, dafs der König die urväterlichen Heiligtümer der Perser wiederherstellte, welche der Magier vielleicht in puristischem Eifer für den mazdayasnischen Glauben, vielleicht als Meder geschlossen zu haben scheint. Darius war nach dem Zeugnis seiner eigenen Inschriften ein Mazdadiener, und ein Mazdadiener ist ein Zarathustrier, wenn auch nicht immer von strengster Orthodoxie. Mazda mag an die Stelle eines Naturgotts, sagen wir Varuṇas, getreten sein oder besser ihn verdrängt haben, als Mazda ist er niemals Naturgott gewesen, sondern gehört ausschliefslich zur zarathustrischen Lehre. Durch all' diese Gründe wird die in Rede stehende, zuletzt von Dillon ausführlich verteidigte Hypothese schon abgewiesen. Dazu kommt, dafs die Namen von ein paar medischen Königen lange vor Darius und von einigen persischen Fürsten aus dem 7. Jahrhundert v. C. zu der Vermutung berechtigen, dafs auch diese schon fromme Zarathustrier waren, und dafs aller Grund zu der Annahme vorhanden ist, dafs die arische Sprache Mediens sich von der alt-

persischen nicht wesentlich unterschied. Wir schweigen ganz von der Unmöglichkeit, eine Reform, die auch die Einführung des sefshaften Lebens an Stelle der Nomadenwirtschaft bezweckte, in die Zeit des Darius Hystaspis zu verlegen.

Es bleibt also nichts anderes übrig, als die Wiege der zarathustrischen Reformation im Norden oder Nordwesten von Irân zu suchen, von wo sie sich dann wahrscheinlich erst nach dem Osten und Südosten Baktriens bis Indien, dann nach Süden, dem eigentlichen Medien und Persien verbreitet hat. Eine nähere Bestimmung zu treffen hält schwer. Man könnte an Airyanem vaêjô, „die Wiege der Arier“, das arische Stammland denken, weil es Vendîdâd I unter den von Mazda geschaffenen Ländern zuerst genannt wird. Es war, wie wir sahen, ein sehr reales Land, wenn auch die Erinnerung daran so sehr abgeblafst war, dafs die Legende und selbst der Mythos sich seiner bemächtigt hatten. Man hatte es mit der mythischen Landschaft, dem verlorenen Paradiese verschmolzen, wo Ahura Mazda und die Yazatas mit Yima, dem Könige der ersten Menschen, zusammenkommen und wo Zarathuštra sich mit der Gottheit unterhält [1]). Es wird bezeichnet als das Land der guten daitya (vaṅhuyâo daityayâo), worin schon das jüngere Avesta einen Flufs erblickt, in welchem der böse Geist dann eine gefährliche Schlange erschafft [2]). Aber daitya kann schwerlich etwas anderes bezeichnen als entweder „Einrichtung, Gesetz“ oder „Schöpfung“, und man wird anerkennen müssen, dafs „das gute Gesetz“ oder „die gute Schöpfung“ ein sonderbarer Name für einen Flufs ist. Wahrscheinlich wird damit die alte,

1) Yašt 5, 17 und 104; 9, 25; 15, 2. Vend. 2, 21.

2) Yašt 1, 21; 5, 112; 9, 29 (vgl. 5, 108) ist es ein Flufs. Azhimca yim raoidhitem, eine der zwei Gegenschöpfungen von Aṅro-mainyus in Airyana-vaêjô, bedeutet „die strömende Schlange“, womit wohl ursprünglich die böse Regenschlange gemeint ist.

von Mazda eingesetzte Weltordnung gemeint, das Gesetz der vorzarathustrischen Frommen, dessen Erneuerung das zarathustrische war. Das eigentliche, nicht mit dem Paradiese verwechselte Stammland der Arier hat man nicht ohne einigen Grund mit Atropatene (Azerbeidšan, Ataropatakan) an der Südwestküste des Kaspischen Meeres identifiziert. Dieses gilt für ein sehr heiliges Land, dessen Name „Herabkunft des Feuers“ bedeuten kann. Nach einer Überlieferung ist Zarathuštra dort geboren. Auch ist von dort unter der parthischen Herrschaft die Renaissance der mazdayasnischen Religion ausgegangen. Es ist also nicht unwahrscheinlich, dafs der zarathustrische Glaube dort entstanden ist.

Weit weniger wahrscheinlich ist jedenfalls die Tradition, dafs Ragha im Nordosten von Medien die Geburtsstätte des Propheten, m. a. W. des Mazdadienstes sei. Ragha ist eine uralte Priesterstadt. Dort residierte zur Sâsânidenzeit der oberste Magier, und schon viel früher, als der Vendîdâd geschrieben wurde, herrschte dort der Hohepriester, der Zarathuštra oder Zarathuštrotema, ohne einen Fürsten über sich. Daraus läfst sich die Überlieferung, dafs Zarathuštra hier geboren sei, ohne Schwierigkeit erklären. Aber der Hauptsitz der Priesterschaft einer Religion ist deshalb noch nicht der Ort, wo sie in früheren Zeiten entstanden ist. Das ist doch nur selten der Fall. Und Ragha wird in der Aufzählung der von Mazda geschaffenen Länder im ersten Fargard des Vendîdâd nicht an erster Stelle oder wenigstens unmittelbar nach dem arischen Stammlande, sondern mitten zwischen den anderen genannt.

5. Ist die Reformation unter semitischem Einflufs entstanden?

Mehrfach hat man die Ansicht geäufsert, dafs die zarathustrische Reformation nicht rein arischen Ursprungs gewesen sei, sondern deutlich den Einflufs semitischer

Ideen erkennen lasse. Unmöglich wäre dies nicht. Assyrische und vor ihnen selbst babylonische Könige haben laut ihrer Annalen und Kriegsberichte nicht nur wiederholt ihre Eroberungszüge bis tief nach Medien hinein ausgedehnt, sondern hier auch Niederlassungen gegründet, ehe die Arier hier die Oberhand gewonnen oder vielleicht sogar sich angesiedelt hatten, und noch geraume Zeit, nachdem sie dort herrschten. Bisweilen sind assyrische Könige als Herren über unzweifelhaft arische Fürsten Mediens oder Persiens oder als Schiedsrichter zwischen ihnen aufgetreten. Die Beschreibung, welche Herodot (I, 98) von der Burg zu Ekbatana, der medischen Hauptstadt, giebt, läfst an die Zikurats, die Terrassentempel Babyloniens und Assyriens denken. Jedenfalls war das babylonisch-assyrische Reich der unmittelbare Nachbar, dessen weitgeförderte Kultur von selbst auf die reichbegabten und nicht unentwickelten, aber an Erkenntnis, Kunst und Verfeinerung des Lebens ihnen nachstehenden, jungen arischen Stämme Eindruck machen mufste. Als das mächtige Reich am Tigris und Euphrat endlich verfiel, wurden die kriegerischen Arier selbst die Herren über ganz Assyrien bis an den Halys, zuletzt auch über Babel. In mancher Hinsicht wurden sie nun die Schüler ihrer Unterthanen. Die persische Architektur und Skulptur, die persische Keilschrift, die jüngeren persischen Alphabete sind vielleicht Nachahmungen elamitischer, aber sicherlich auch solche assyrischer und aramäischer Vorbilder, wenn sich auch in der Methode ihrer Aneignung und Vereinfachung der arische Geist nicht verleugnet. Über dem Haupte des opfernden Königs auf den Reliefs schwebt die geflügelte Figur, welche in Assur den höchsten Gott bezeichnet. Von den Assyrern den Ägyptern entlehnt, ist sie von den Persern nicht direkt von letzteren, sondern von den erstgenannten übernommen, um als symbolische Darstellung Auramazdas oder seines Fravaši zu dienen. Sollten nun

die religiösen Ideen selbst von diesem semitischen Einflufs nicht berührt sein? Es war doch schon den Griechen bekannt, dals die Perser sehr empfänglich für Fremdes waren und es gern annahmen.

Aber wie wahrscheinlich das auch an sich sein möge, so ist es doch noch niemandem gelungen, überzeugend nachzuweisen, dafs semitische Vorstellungen zu der Entstehung der zarathustrischen Religion wesentlich mitgewirkt haben [1]). Man mag einzelne Wörter mit den Dingen, welche sie bezeichnen, von Semiten übernommen haben; andere, ursprünglich iranische, mögen durch den Verkehr mit ihnen in ihrer Bedeutung modifiziert sein — aber diese Übereinstimmungen sind selten, teilweise höchst zweifelhaft und gehören sämtlich in nicht sehr alte Zeit. Weist man auf das hin, was unter den Achaemeniden von Semiten übernommen oder ihnen nachgeahmt wurde, wie das Symbol für Auramazda oder später unter Artaxerxes II. die Göttin, welche dann von den Persern Anâhita genannt wird, so ist darauf zu entgegnen, dafs dies mit dem Ursprung oder der Entwickelung des Mazdadienstes, welcher damals längst konsolidiert und schon etwas im Verfall begriffen war, nichts zu thun hat. Grofsen Nachdruck legt man auf die spezielle Thatsache, dafs Mazda der Schöpfer von Himmel und Erde, Menschen und Tieren und allen Dingen heifst. Dies sei kein arischer Begriff und müsse daher von den Semiten entlehnt sein, und zwar um so mehr, da beide, Hebräer wie Perser, den Begriff durch Wörter ausdrückten, welche ursprünglich „schneiden" bedeuten. So schneidet, könnte man hinzufügen, der

---

1) Der grofse Vertreter der Hypothese, dafs die Lehre des Avesta zu einem beträchtlichem Teile semitisch sein müsse, ist F. von Spiegel, der sie wiederholt verfochten hat. Vgl. vor allem seine Arbeiten: „Der Einflufs des Semitismus auf das Avesta" und „Zur Geschichte des Dualismus" in Arische Studien I, S. 45ff. und 62ff. Die Kritik im Text bezieht sich auf diese Abhandlungen.

babylonische Schöpfer Maruduk das kosmische Ungeheuer Tiamat entzwei, so Bel bei Berossos sein eigenes Haupt ab. Alles reine Phantasie! Hebräer, Perser und, was mehr ist, auch die vedischen Inder gebrauchen für die Schöpfung Wörter, die zwar „schneiden" bedeuten, aber in dem Sinne von etwas „formen, machen, zimmern, bauen" [1]). Und dafs dieser Begriff semitisch und daher nichtarisch sei, ist eins der wissenschaftlichen Dogmen, die man einander nachspricht, während sie bei näherer Untersuchung die Probe nicht bestehen können. Dafs ein oder mehrere höhere Wesen die Welt geschaffen, d. h. gemacht, geformt, gebaut haben, ist weder eine semitische, noch eine arische, sondern eine allgemein menschliche Vorstellung, welcher man bei allen Völkern begegnet; die Vorstellung, dafs sie geworden sei, in naturalistischem oder pantheistischem Sinne, ist immer eine Frucht späterer Spekulation.

Nicht besser steht es mit der Behauptung, dafs der bei den Zarathustriern so scharf hervortretende Dualismus von ihnen den Semiten entlehnt sein müsse, ebenso wie die damit zusammenhängende Lehre von der Auferstehung und der Vergeltung [2]). Das Gegenteil ist der

---

1) Man vergleicht namentlich das hebräische bara mit den avestischen Wörtern für Schöpfung: thwares, takš und tvakhš, aber vergifst dabei, dafs auch der Veda Wörter von gleicher Bedeutung für schaffen gebraucht. Siehe Ṛgveda II, 12, nachgeahmt in X, 21, vgl. mit Atharvaveda IV, 2 und ferner Oldenberg, Die Hymnen des Ṛgveda, I, S. 314ff. Man denke auch an den alten Gott Tvaštṛ und an den jüngern Viçvakarman, den Urheber von allem. Mein Kollege Dr. W. H. Kosters hat die Freundlichkeit gehabt, alle Stellen, wo bara im A. T. vorkommt, für mich nachzuprüfen. Bis auf drei Ausnahmen sind diese alle exilisch oder nachexilisch. Nirgends ist dabei augenscheinlich an die Bedeutung „schneiden" gedacht, und selbst an den ältesten Stellen bedeutet es niemals etwas anderes als „machen", sowohl von Dingen als von Menschen. Auf die Schöpfung von Himmel und Erde wird es erst später angewandt.

2) Spiegel geht selbst so weit zu behaupten, dafs der persische Dualismus, weil Herodot und Xenophon unbekannt und in den Inschriften

Fall. Bei den Semiten trifft man diese Vorstellungen wohl an, aber sie sind dort nie recht heimisch, weil bei ihnen die Souveränität der Gottheit der Alles beherrschende religiöse Grundgedanke ist, aus welchem ihr strenger, weniger philosophischer als religiöser Monotheismus als vollreife Frucht hervorgegangen ist. Dualistische Vorstellungen sind in allen alten Religionen sehr gewöhnlich und entspringen aus den uralten Mythen von dem Kampfe zwischen Licht und Finsternis, wohlthätigen und feindlichen Himmelsmächten. Daraus ist er auch bei den Iraniern entstanden. Dafs er bei ihnen, speziell im Zarathustrismus, so scharfe Umrisse erhalten hat — doch nicht sehr viel schärfere als bei den Indern — läfst sich aus historischen Umständen erklären, hauptsächlich aus ihrem Verhältnis als herrschender, aber wahrscheinlich numerisch schwächerer Nation zu den älteren Bevölkerungen des Landes und zugleich aus dem der anfänglich kleinen Schar von Gläubigen zu den Daêvadienern.

In jüngster Zeit ist man noch einen Schritt weiter gegangen. Schon vor der zarathustrischen Reform, vor der Scheidung von Indern und Iraniern, in der ostarischen Periode, soll semitischer Einflufs sich geltend gemacht haben. Ihm soll die Siebenzahl der höchsten Wesen, sowohl der vedischen Âdityas als der zarathustrischen Ameša-speñtas, soll auch ihr abstrakt-ethischer und deshalb nichtarischer Charakter seinen Ursprung verdanken. Was also an Semitischem im Zarathustrismus

der Achaemeniden nicht erwähnt, jüngeren Ursprungs sein müsse, obwohl er zugiebt, dafs er in den ältesten avestischen Schriften gelehrt wird und auch die Griechen seit dem 4. Jahrhundert v. C. davon wissen. Xenophons Roman ist keine Autorität. Herodot hat, wie aus I, 140 hervorgeht, allerdings etwas von dem persischen Dualismus vernommen. Die Achaemeniden schrieben keine Dogmatik und erwähnen doch auch böse Geister, eifern vor allem gegen die Lüge mit demselben Nachdruck wie das Avesta. Und dafs die ältesten Schriften des Avesta nicht nach dem 5. Jahrhundert v. C. entstanden sein können, wurde oben bewiesen.

vorkommt, dürfe nicht unmittelbarer Beeinflussung zugeschrieben werden, sondern sei schon in der Volksreligion, aus der er entstand, vorhanden gewesen [1]). Diese Hypothese, unnötig zur Erklärung der Thatsachen, kommt mir auch höchst unwahrscheinlich vor. Historisch läfst sich solch' ein Verkehr zwischen den noch vereinigten Indo- und Persa-Ariern und den zu relativ hoher ethisch-religiöser Entwickelung emporgestiegenen semitischen Stämmen kaum denken. Nur das könnte möglich sein, dafs die Siebenzahl entlehnt wäre, die thatsächlich nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Weltanschauung der Iranier und der Inder eine grofse Rolle spielt. Aber diese ist gerade nicht semitischen Ursprungs. Sie gehört vielmehr den alten Bevölkerungen West- und Mittelasiens an, auf deren Kultur die Semiten die ihrige gepfropft haben; und die Iranier brauchten sie von diesen nicht zu übernehmen, denn sie fanden sie, wie die Burg von Ekbatana beweist, bei den alten Einwohnern ihres eigenen Landes vor. Ihrem Einflufs mehr als dem der Semiten ist es zuzuschreiben, dafs einige sehr unarische Gebräuche, wie die Sitte, die Leichen weder zu verbrennen noch zu begraben, sondern sie den Vögeln oder den Hunden preiszugeben, in der zarathustrischen Religion eine Stätte gefunden haben, und vielleicht mufs ebendemselben auch das Überwiegen des Magischen im Kultus der Mazdayasnier auf Rechnung gesetzt werden.

Die Möglichkeit, ja die relative Wahrscheinlichkeit semitischen Einflusses auf die Religion Irâns will ich nicht leugnen. Es giebt sogar einzelne Thatsachen — nicht die obengenannten, sondern andere — welche dafür sprechen. Wenn z. B. im Ormazd-Yašt der Name der Ameša-speñtas und vorzüglich der Ahura Mazdas

---

1) H. Oldenberg, Die Religion des Veda (Berlin 1893), S. 185 ff. Vgl. meine Ankündigung Theol. Tijds. XXIX, 1894, blz. 313 vgg.

als das stärkste, siegreichste, für die Dämonen tödlichste Zauberwort gepriesen wird, dann klingt das in der That mehr semitisch als arisch. Aber der Yašt ist sehr jungen Datums. Wenn die Reformatoren eine Anleihe bei den Semiten gemacht haben, so werden die letzteren wohl die Babylonier und Assyrer gewesen sein. Und obgleich es an Kongruenzen zwischen den Religionssystemen beider Völker nicht fehlt, darf man deshalb doch den grofsen, prinzipiellen Unterschied nicht übersehen. In beiden stehen gute und böse Geister feindlich einander gegenüber, und wie der Zarathustrier versucht auch der Babylonier sie abzuwehren, sie zu verjagen durch zauberkräftige Gesänge und magische Handlungen. Aber er verehrt sie auch, respektiert und behandelt sie wenigstens als Götter, was bei den Zarathustriern ganz anders ist. Bei ihnen wohnt Ahura Mazda hoch im Himmel, Aṅro-mainyuš in der tiefen, düsteren Unterwelt. So stehen bei den Babyloniern Anu und Bel einander gegenüber; aber gerade von Anu gehen die sieben schädlichsten Geister aus, und Bel vollzieht, wenn er mit seinen Strafen naht, lediglich die Urteile Anus und wird als Gottheit hoch verehrt. Der gute, immer zum Retten bereite, weise Gott Ea, der Ahura Mazda am meisten ähnelt, wohnt gerade in der Tiefe des Weltmeeres.

Es wird daher geraten sein, so lange kein soliderer historischer Beweis für ausländischen Einflufs geführt werden kann, die zarathustrische Reformation als eine nationale Bewegung zu betrachten, welche Ursachen sie dann auch bei einem der Stämme des iranischen Volkes hervorgerufen haben mögen.

6. Mazda Ahura.

Lieder wie die Gâthas liefern kein theologisches System, keinen scharfumrissenen Gottesbegriff. Sie haben das mit allen religiösen Urkunden des Altertums gemein.

Auch im Veda sucht man dergleichen vergeblich; die Upanišads, in welchen sich die ersten Anläufe zu Spekulationen über den Ursprung der Dinge finden, sind das Ende des Veda, der Vedânta. Dennoch ist die Vorstellung, welche sich die zarathustrischen Propheten von der höchsten Gottheit bilden, in ihrer Predigt deutlich genug ausgesprochen und, was besonders zu beachten ist, in all' den Liedern im wesentlichen dieselbe.

Diesen höchsten oder eigentlich allein wahren Gott nennen sie Mazda Ahura. Dafs sie die Bedeutung dieses Namens noch vollkommen verstanden, ergiebt sich, wie bereits erwähnt, aus der Art und Weise, in welcher sie die beiden Bezeichnungen gebrauchen, indem sie bald Mazda — so meistens — bald Ahura voransetzen, bald wieder sich mit einer derselben begnügen. Sie wufsten, dafs sie es nicht mit einem Eigennamen, sondern mit einem Doppeltitel zu thun hatten, durch welchen man auszudrücken versuchte, was die Gottheit vor allem kennzeichnete. „Du, der mit dem Namen Mazda Ahura genannt wird!", heifst es bei einem von ihnen [1]). Mazda bedeutet der Vielwissende, der Allweise; ein Gott, wie ihn sich gerade eine Schule von Weisen denken mufste. Naturgott ist er niemals gewesen. Auch ein Naturgott kann zwar wegen seiner Wissenschaft und Weisheit gerühmt werden: Ea, die alte chaldäische Gottheit, heifst „Herr der Weisheit" — aber dann ist das ein Ehrentitel, ein Epitheton, nicht sein Name.

Was auch die etymologische Bedeutung von ahura sein und ob dieses Wort auch buchstäblich „der Seiende, der Lebende", dann, wie aus dem indischen asura erhellt, „der Geist" heifsen möge: wir haben kein Recht, hier eine andere Bedeutung in Betracht zu ziehen als die „Herr". So wird es in den Gâthas nicht nur auf die hohen Himmelsgeister, sondern auch auf Menschen

1) Yasna 45, 10 yé ânmenê mazdâo sravô ahurâ.

angewendet und im ganzen Avesta hat es diesen Sinn. Nur an einer Stelle, wo Mazda auch der Anbetungswürdigste in der Schöpfung genannt wird, der Vater Vohumanôs und der Schöpfer Ašas, könnte man eine Anspielung auf die ursprüngliche Bedeutung des Wortes finden [1]). Aber der Herr im vollen Sinne des Worts ist er ohne Zweifel; der über alles Mächtige, nach Willkür herrschend dereinst nach der Vollendung der Welt und der Erneuerung aller Dinge über alle Frommen, jetzt nicht nur über diese, sondern auch über ihre Feinde, über alles, was die Seinen mit Schrecken erfüllt und mit Verderben bedroht [2]). Jede Seite der Gâthas legt Zeugnis ab von seiner Erhabenheit über alle Wesen.

Dieser Mazda, der bis auf den heutigen Tag derselbe bleibt [3]), ist der Schöpfer aller Dinge, der himmlischen wie der irdischen, der geistigen wie der materiellen. Die Stellen, wo diese Thatsache besungen wird, gehören zu den poesievollsten. „Wer“, so heifst es in der hierfür klassischen Hymne [4]), „wer hat Sonne und Sternen den Weg gewiesen? wer machte, dafs der Mond wächst und abnimmt? . . . Wer hält die Erde und die Wolken über ihr fest, dafs sie nicht fallen? Wer (schuf) die Wasser und die Bäume? Wer hat mit dem Winde und dem Donner Schnelligkeit gepaart? . . . Welcher Künstler hat die Lichter und die Finsternis geschaffen, welcher Künstler den Schlaf und die Wachsamkeit? Wer Morgen, Mittag und Nacht, welche den Geist dessen regieren,

---

1) Yasna 31, 8. aṅhéuš ahurem šyaothanaêšû. Aṅhu, eigentlich „was ist“, bedeutet sowohl „Leben“ als „Welt.“ Man kann daher hier sowohl übersetzen: „den Herrn der Welt in seinen Thaten“ als „den Lebenden in Werken des Lebens“.

2) Vasé khšayâs, Yasna 43, 1; 30, 8; 48, 9.

3) Yasna 31, 7.

4) Yasna 44, 3—7. Die Form, in welcher diese Lehre verkündigt wird, nämlich die der rhetorischen Frage, ist auch im Veda nicht ungewöhnlich.

der die Ordnung (den geregelten Opferdienst) beobachtet? . . . Wer machte in des Vaters Gemüt den verlangten Sohn?" [1]) Auch der Mensch ist eine Schöpfung Gottes: „Von Anfang an, Mazda! hast Du uns geschaffen durch Deinen Geist als lebendige, selbstbewufste und verständige Wesen (gaêthâosçâ daênaoscâ khratušcâ), hast Du einen Körper gegeben der Seele (buchstäblich: eine verkörperte Lebenskraft geschaffen) und Thaten und Lehren, auf welche (der Mensch) freiwillig seine Wahl richtet" [2]). Wie aus dieser letzten Stelle hervorgeht, sind es nicht allein materielle Schöpfungen, welche Mazda ihr Dasein zu verdanken haben. Das wird auch mehrfach ausdrücklich gelehrt. Er ist der erste Urheber und Vater der sittlichen Weltordnung, der Schöpfer Vohumanôs (der guten Gesinnung, hier vielleicht: des Menschengeschlechts), und er bildete die liebliche Ârmaiti (hier: die Frömmigkeit) mit Khšathra, dem wahren Reiche [3]). Die ganze Schöpfung verherrlicht den Schöpfer: „Die Wälder ja und was um sie her grünt und alles, was durch Vohumanô das Auge erfreut, die Strahlen der Sonne, der rote Aufgang der Tage, zu Deinem Preise dient es, Aša Mazda Ahura!" [4])

Mehrmals wird in den Gâthas schon und auch im

---

1) Yasna 44, 7. Ké uzemém côreṭ vyânayâ puthrem pithrâ kann auch übersetzt werden: „wer schuf in des Vaters Gemüt das Verlangen nach einem Sohn?" Vyânî, sehr verschieden erklärt (Justi zweifelnd: „Weisheit", Spiegel „Reinheit", Darmesteter „quand il obtient") kann m. E. nichts anderes sein als das Innerste, das Innerliche, das Gemüt (ya+vi).

2) Yasna 31, 11.

3) Ys. 44, 3. 4. 7. Vgl. ferner 31, 9, wo Mazda die Wege für Ârmaiti schafft, 45, 4 wo er der Weltschöpfer und Vater Vohumanôs und Ârmaitis ist, 48, 6, wo er für gao (worüber später) die Bäume schafft; 51, 7. Gieb mir, Du der die Kuh (siehe später) schuf und die Wasser und die Bäume, wohlthätigster Geist Mazda! Unsterblichkeit u. s. w.

4) Ys. 50, 10.

jüngern Avesta ein Wesen genannt, auf welches wir hier unsere Aufmerksamkeit richten müssen, nämlich Géuš tašan, der Schöpfer des Rindes, wie es buchstäblich heifst, gewöhnlich mit Géuš urva, der Seele des Rindes, und auch wohl mit Urva géuš azyâo, der Seele der Mutterkuh, zusammen erwähnt. Das zweite Lied der ersten Gâtha [1]) enthält ein Gespräch zwischen Géuš urva und himmlischen Mächten, darunter auch Géuš tašan. Die erstere klagt, dafs sie Aêšma und der wüsten Rema, Schlägen und Gewalt preisgegeben sei und keinen Hüter habe, als die beiden Himmelsgeister, zu denen sie sich hält und die nicht genannt werden; dem Anschein nach sind Mazda und Aša gemeint. Géuš tašan fragt dann Aša, welche Ordnung er für das Rind festgesetzt habe. Denn dieses hat ein Recht auf Herren, die es eifrig pflegen und versorgen, einen Beschützer, der die Gewalt der Bösen von ihm abwehrt. Aša anerkennt, dafs das Rind solch einen Scheinherrn noch nicht besitzt und ist zur Abhilfe bereit, aber Mazda mufs entscheiden. Auch Mazda giebt zu, dafs für das Rind, obwohl der Schöpfer (thworestar) es für den Viehhirten und Landmann geschaffen hat, noch kein der Frömmigkeit (aša) getreuer Herr bestimmt ist, weder ein weltlicher, noch ein geistlicher, aber jetzt soll Zarathuštra kommen, um die Gebote Mazdas und Ašas zu verkündigen und dadurch der Beschützer des Rindes werden. Géuš urva klagt nun zwar, dafs sie lieber einen wehrhaften Mann, einen Souverain zum Schirmherrn gehabt hätte, aber sie mufs sich zufrieden geben.

Wir haben hier ein Beispiel davon, und zwar das

1) Yas. 29. Einige Strophen sind sehr schwer verständlich. So u. a. die 7., wo von einem Māthra die Rede ist, einem von Mazda nach gemeinsamer Überleguug mit Aša für das Rind bestimmten Zauberspruche. Das Māthra heifst das der âzûtî, was manche als Opferspeise, andere als Fett erklären. Alles, auch das Wort, welches mit „Milch“ übersetzt wird, ist hier unsicher.

älteste im Avesta, wie die zarathustrischen Reformatoren und ihre späteren Nachfolger den Volksglauben zur Förderung ihrer Lehre zu verwenden wufsten. Hier ist ein Stück alter Mythologie in zarathustrische Predigt verwandelt. Der Mythos ist bekannt. Zwei Protoplasten wurden zuerst geschaffen, ein einziges Rind und ein Wesen in Menschengestalt; beide werden getötet, im späteren zarathustrischen System natürlich durch Anrô-mainyuš, ursprünglich aber durch den Schöpfer oder vielmehr durch einen Schöpfer. Dann entstehen die menschlichen Wesen aus dem letztgenannten Protoplasten: gayô-maretan, „das sterbliche Leben"; aus dem getöteten Stier aber eine Anzahl Futterpflanzen und heilkräftige Kräuter, und nicht unmittelbar, sondern erst nachdem er in dem Monde gereinigt ist, aus seinem Samen die gesamte Tierwelt, ein Rinderpaar zuerst. Die Seele, die urva des getöteten Rindes ging, wie alle Seelen von Verstorbenen, nach dem Himmel. Dieser Mythos dient nun dem Dichter als Einkleidung, um seinen Propheten als Beschützer von Ackerbau und Viehzucht gegen die wüsten Nomaden hinzustellen und anzuempfehlen.

Zu den Teilnehmern an dem Gespräche gehört auch Géuš tašan, der Bildner des Stiers. Ahura Mazda kann er nicht sein, denn der Allweise kann sich schwerlich bei Aša erkundigen, welche Regeln er für das Rind festgesetzt habe. Aša ist zwar in gewissem Sinne von Mazda unterschieden, aber in Wissen und Anordnungen mit ihm solidarisch. Auch wird Géuš tašan hier und an andern Stellen der Gâthas, wo er vorkommt, sehr bestimmt von Mazda unterschieden [1]. Er ist ein Schöpfer

---

1) Ys. 31, 9, wo tašâ Nominativ, Mazdâ Vocativ ist; 46, 9 wo man mit Unrecht in dem ahura einen irdischen Herrn sehen will. Der Dichter wendet sich an Mazda und sagt: „Wer ist's, der mir zuerst Gaben bringen wird, wenn ich Dich erhebe als den geliebten, durch

oder besser Bildner aus dem alten Volksglauben und im zarathustrischen System der, welcher aus dem einmal geschaffenen Stier die Pflanzen, Kräuter und Tiere hervorgehen liefs, ein besonderer, untergeordneter Genius geworden. Ursprünglich war er wohl der Schöpfer überhaupt, welcher den kosmischen Stier tötete und so die Welt der Erscheinungen ins Leben rief, ebenso wie Maruduk alles schuf, indem er das kosmische Ungetüm Tiamat entzweischnitt. Ein anderer altarischer Mythos liefs alle Dinge aus einem Wesen in Menschengestalt entstehen; aus der Vergleichung des avestischen Gayômaretan mit dem vedischen Purusa geht hervor, dafs dieser Schöpfungsmythos in der ostarischen Zeit schon auf die Erklärung des Entstehens der Menschen beschränkt war. Als beide in das zarathustrische System aufgenommen waren, mufste natürlich auch der des Rindes beschränkt, und Géuš tašan zum Schöpfer nur eines Teils der Dinge werden. Wer er in der alten Mythologie war, kann nicht zweifelhaft sein. Niemand anders als Mithra. Man braucht die Mithrasmonumente nur anzusehen, wo der triumphierende Lichtgott sein Schwert in den Hals des Stieres senkt, um in ihm das Pendant des babylonischen Bel-Maruduk und den Prototypus des avestischen Géuš tašan zu erkennen. Und hier mag daran erinnert werden, dafs taš ursprünglich „schneiden" bedeutet.

Von dem einmal geschaffenen Stier mufs die glückbringende oder gabenschenkende (rânyôskereti) Kuh unterschieden werden. Eine sorgfältige Untersuchung aller Gâthastellen, wo sie erwähnt wird, lehrt, dafs sie nicht eine Art Rindertypus, sondern vielmehr eine

---

Thaten wohlthuenden, heiligen (ašavanem) Herrn? Was Aša zu Dir, was zu Aša Géuš tašan sprach, das ist mir das von Dir Begehrte in guter Gesinnung." Liegt hier vielleicht eine Anspielung auf das Gespräch in Ys. 29 vor?

mythische Darstellung der materiellen Welt, in der Regel der Erde ist [1]).

Wir kehren zu Mazda Ahura als Schöpfer zurück. Natürlich erwartet man von ihm, der alle Dinge gemacht hat, reiche Segnungen, sowohl für dieses Leben als für das jenseits des Grabes, „für die zwei Welten" oder „die zwei Leben", wie die gewöhnliche Formel lautet. Wie immer in der Antike ist man überzeugt davon, dafs der Rechtschaffene solche auch verdient. Glück ist der Lohn treuer Pflichterfüllung gegenüber der Gottheit, ein Lohn, worauf der, welcher nicht aufhört sie zu besingen, so lange er kann, auch Anspruch hat. Alle diese Segnungen werden gewöhnlich zusammengefafst in „Stärke und Ausdauer" für dieses Leben, ewiges „Heil und Unsterblichkeit", haurvatâṯ und ameretâṯ für das andere [2]). Ein einziges Mal erhebt sich ein Dichter zu dem höheren religiösen Gedanken, dafs Mazda nicht nur das Verderben abwehrt, sondern dafs er beides, Wohl und Weh, nach seinem Wohlgefallen verhängt, wenn er auch zugleich um Heil für seine Landgüter, Vieh und Mannen bittet. Ein anderer erklärt sogar, dafs die Gottheit für Böse und Fromme Segnungen in ihrer Hand habe, welche ihnen durch Vermittlung des heiligen Feuers geschenkt werden [3]).

Daher heifst Mazda mehrfach speñta-mainyuš, spe̅ñtô-tema, was man meist übersetzt „der heilige, der allerheiligste Geist", während es eigentlich bedeutet:

---

1) Ein schlagendes Beispiel ist Ys. 44, 20. Dort wird gesagt, dafs die heidnischen Priester und Sänger (die karapans und usij) die Kuh (gãm) Aêšma preisgeben, und zwar unter anderem dadurch, dafs sie dieselbe nicht begiefsen und sie so nicht nach der Regel (aša) für den Ackerbau geeignet machen. Das Begiefsen von Rindern ist sicherlich eine sonderbare Vorbereitung für den Ackerbau; auch sind es gewöhnlich keine Kühe, welche man dazu gebraucht.

2) Ys. 34, 13; 50, 11; 51, 7.

3) Ys. 45, 9 und 43, 4.

„der heilschenkende, wohlthätige, allerwohlthätigste“. Inwiefern dies mit dem Dualismus zusammenhängt, und diesem Wohlthäter der Menschen ein feindlicher Geist gegenübersteht, werden wir später sehen. Auch andern himmlischen Wesen, besonders Ârmaiti, wird derselbe Ehrentitel gegeben. Heiligkeit im mosaischen oder christlichen Sinne ist, soviel ich sehen kann, eine den Gâthas fremde Idee, soweit sie nicht in den personifizierten Begriffen Aša und Vohumanô verborgen ist [1].

Ist er, wie sein gewöhnlicher Name schon andeutet, der Allweise und Allwissende, so wird er auch ausdrücklich der Allsehende (vîspâ-hišas) genannt, der nicht betrogen werden kann, der Wächter (hara), dessen Augen nicht allein erspähen, was öffentlich, sondern auch was im Verborgenen geplant wird [2], der Schiedsmann (vîcira ahura) oder Richter, der alles weifs, was Daêvas und Menschen früher gethan haben oder noch thun werden [3]. Es stimmt dann auch mit dieser Vorstellung von der Gottheit überein, dafs der Verkehr des Gläubigen

---

1) Ys. 45, 4; 51, 7 und vor allem das erste Lied der Gâtha uštavaitî Ys. 43, in welchem von der 5. Strophe an die folgenden abwechselnd mit dem Refrain beginnen: „Dich denke ich als den Wohlthätigen, Mazda Ahura!“, nachdem die 4. ihn „den Mächtigen und Wohlthätigen“ genannt hatte. Auch das erste Lied der Gâtha Speñtamainyuš Ys. 47, die davon ihren Namen hat, ist besonders dem wohlthätigen Geiste geweiht, welcher dort gleichwohl zwar nicht geschieden, aber doch unterschieden wird von Mazda. Nach Geldner soll Mazda auch „Welt- oder Lebensarzt“ heifsen. So übersetzt er das mehrfach vorkommende ahumbiš, was die meisten als Dat. Plur. von ahu, „Welt oder Leben“ auffassen. Westergaard und Roth korrigieren in ahûbiš.

2) Ys. 43, 6; 45, 4; — 31, 13 a und c. Wenn Zeile b wirklich bedeutete: „wenn man zur Reinigung von einer kleinen Sünde die gröfste begeht“, so würde das sehr bemerkenswert sein, aber es steht da buchstäblich: „wenn man von einem kleinen Tadel fortschreitet zur gröfsten Büfsung (Reinigung)“ also: vom Bösen auf Schlimmeres verfällt.

3) Ys. 29, 4 vgl. Str. 10: paourvîm vaêdîm, „den ersten Kenner“.

mit seinem Gotte ein beständiges Fragen ist: „Dies frage ich Dich, sage mir das Rechte (die Wahrheit), Ahura!“ [1]). Alles will man von ihm wissen, nicht allein alle Lebensregeln, sondern auch Anleitung zur Erwählung dessen, was das Beste ist, was ist und was nicht ist, ja selbst wie die erste Welt entstand. „Der Weise sage es dem Weisen, auf daſs der Unweise nicht betrüge; er lehre es durch das Wort seines Geistes, durch seinen eigenen Mund.“ Bisweilen, wenn die Antwort auszubleiben scheint, ruft der Gläubige im Zweifelmut nach einem Zeichen dafür, daſs Ahura Mazda mit Aša und Vohumanô existiert, um ihnen nahen und sie besingen zu können. Und nicht allein der Weise, der Landmann selbst richtet seine Fragen an ihn, der „gerecht regierend über die Kreaturen nach den Ordnungen des Rechts“ die sittliche Weltordnung „vorschreibt“ [2]).

Bisweilen wird Mazda Ahura als Pluralis angeredet: Ihr Mazda! oder: Ihr Mazda Ahura [3]), und ein paarmal ist die Rede von den Mazdas Ahuras. Die unlängst vorgeschlagene Übersetzung: „Mazda und die Götter“ mag philologisch unanfechtbar sein, aber sie widerspricht der Bedeutung von a h u r a und dem Geist der zarathustrischen Lehre. Diese kennt eigentlich keine Götter. In den Inschriften der persischen Könige werden neben Auramazda die Lokalgötter genannt, welchen das Volk und das Königshaus anhingen; von den strengen Mazdayasniern scheint dies nicht ohne Ärger angesehen und von den geistlichen Autoritäten nur ungern geduldet zu sein. Die Priester und Theologen wollten wohl etwas von y a z a t a s, „verehrten und verehrungswürdigen Wesen“, aber nichts von eigentlichen Göttern wissen. Diese waren Abgötter, d a ê v a s. Ich bin daher der An-

1) So beginnt jede Strophe des Offenbarungsliedes Yasna 44, und auch sonst wiederholt sich dies; vgl. 31, 14—21.

2) Yasna 28, 11; 30, 11; 31, 3. 17; 34, 6; — 51, 5.

3) Ys. 29, 1; 28, 2 vgl. auch 30, 4 und 9.

sicht, dafs wir hier vielmehr ein Kollektivum haben, wie Elohîm, Yazdân und dergleichen Götternamen. In Mazda sind alle Ahuras, eine ganze Klasse von Göttern aus der ostarischen, vielleicht sogar noch aus älterer Zeit zusammengefafst; in ihm ist alles, was göttlich ist, vereinigt. Daher wahrscheinlich der Pluralis, der nur in einer Gâtha vorkommt und offenbar nicht allgemein üblich wurde [1]).

Wie rein und in mancher Hinsicht erhaben dieser Gottesbegriff der alten zarathustrischen Propheten auch sein möge, so ist er doch in so uralter Zeit weder undenkbar noch einzigartig. Vergleichen wir das, was hier von Mazda Ahura, mit dem, was im Veda von Varuṇa, dem Asura *κατ' ἐξοχην* gesagt wird, dann ist die Übereinstimmung greifbar und der Unterschied nicht bedeutend. Letzterer beruht der Hauptsache nach darauf, dafs Varuṇa der höchste Gott einer noch stark polytheistischen Religion, die Hauptgestalt einer reichen Mythologie, der Mazda Ahura der Zarathustrier dagegen, wenn auch nicht im strengen Sinne ein einziger Gott, doch unter allen himmlischen Wesen der einzige, der in Wahrheit Gott heifsen kann, und hoch erhaben über seine Trabanten und Diener ist. Varuṇa hat noch Nebenbuhler im Kultus, Mazda Ahura eigentlich nicht, wenn auch andere neben ihm angerufen werden; kein Indra macht ihm den Vorrang bei seiner eigenen Gemeinde streitig. Von seinem Körper, seiner Hand, seinem Munde, seiner

1) Sämtliche 4 Stellen sind aus vier Liedern der Gâtha ahunavaiti. Eine Zusammenfassung Mazdas mit den andern Ameša-speñtas kann es nicht sein, denn an allen angeführten Stellen werden einer oder mehrere von ihnen noch besonders genannt: so Ys. 28, 2 vâo mazdâ ahurâ und dann unmittelbar darauf in der folgenden Strophe die fünf vornehmsten Himmelsbewohner, darunter Mazda selbst. An den andern drei Stellen folgen einige von ihnen in derselben Strophe auf mazdâoscâ ahurâoṅhô. Stellen, wo sich der Pluralis auf mehr als einen beziehen kann, wie 38, 9, habe ich nicht mitgerechnet.

Zunge und seinen Augen wird anthropomorphisch gesprochen, aber nicht anders, als selbst die mosaischen Propheten und Dichter von Jahve es zu thun pflegen; und wenn Aša, Aramaiti und Vohumanô, vor allem Atar, das Feuer, seine Söhne und Töchter heifsen, dann beachte man, dafs die ersten drei eigentlich personifizierte Abstrakta und das Feuer eigentlich ein Geist ist, sodafs dieses mehr Symbolik als Mythos ist und keineswegs über das hinausgeht, was Prov. 8 von der Weisheit und Job I von den Söhnen Gottes ausgesagt wird. Aber auch bei Varuṇa ist nicht viel Mythisches übriggeblieben, und er ist eine kaum minder ethische Gottesvorstellung als Mazda Ahura, allwissend und allsehend wie dieser, streng in seinen Strafen und ein furchtbarer Schirmherr der Wahrheit und des Rechts. Solche, welche den in Varuṇa personifizierten Gottesbegriff kannten, brauchten die Linie nur ein wenig zu verlängern, um zu der Konzeption Mazda Ahuras zu gelangen. Allerdings mufste sich diese in Irân schon frühzeitig etwas verändern, sobald der Glaube mit seiner Ausdehnung auf ein gröfseres Gebiet viel von der Reinheit und Erhabenheit verloren hatte, welche die Dichter der ältesten Lieder noch repräsentieren. Aber der grofse Gott, der einzige eigentliche Gott, mufste er immer bleiben.

7. Mazdas Trabanten.

Neben Mazda stehen in den Gâthas einige andere himmlische Wesen, die mit ihm zusammenwirken. Es sind namentlich sechs, welche eng mit ihm verbunden und später mit ihm als die sieben Ameša-speñtas an die Spitze der göttlichen Welt gestellt werden. In den Gâthas kommt dieser Name nicht vor, wohl aber schon in anderen gâthischen Schriften. Man hat die Vermutung ausgesprochen, dafs sie in der ältesten Zeit die Ahuras hiefsen, aber bewiesen ist das nicht. Eine andere Frage ist, ob sie schon für die Gâthadichter eine

Siebenzahl bildeten. Man behauptet dies im Hinblick auf die sieben Âdityas der Inder und meint, dafs die Verehrung von sieben höchsten Wesen, die man bei den beiden verwandten Völkern wenigstens in späterer Zeit antrifft; das Vorhandensein dieser Lehre in der Periode ihres Zusammenlebens bewiese. Die Siebenzahl als heilige Zahl ist sicherlich alt; wir haben das schon anerkannt. Aber hatten die zarathustrischen Reformatoren sie schon von Anfang an auf ihre Himmelsgeister angewandt? Selbst für die Âdityas ist dies bezweifelt, und ihre Anzahl steht dann auch keineswegs fest. Auch für die Geister, welche später bestimmter die Ameša-speñtas genannt werden, möchte ich es auf das Entschiedenste in Frage stellen. Sogar im jüngern Avesta werden gelegentlich mehr als sieben aufgezählt. Allerdings hat einer der Dichter einmal alle die, welche später dazu gerechnet werden, aber mit besonderer Erwähnung von Speñtô mainyuš in einer Strophe zu vereinigen gewufst: „Durch Speñtô mainyuš und Vahištem manô, durch Thaten und Worte aus Aša entsprossen, geben Mazda-khšathra-ârmaiti-ahura mir Haurvatâṭ und Ameretâṭ (Heil und Unsterblichkeit)“ [1]), und es ist zweifellos, dafs er das so gewollt hat. Aber erstens sind es eigentlich acht, die hier aufgeführt werden, denn Speñtô mainyuš wird noch deutlich von Mazda Ahura unterschieden. Sodann kommen wenigstens zwei, Heil und Unsterblichkeit, hier nicht als persönliche Wesen, sondern als göttliche Segnungen vor. Ferner wird Mazda Ahura mit Khšathra und Aramaiti zu einer Trinität verbunden. Endlich stand, wie wir sehen werden, in der ältesten Verkündigung Ahura Mazda so hoch über den andern, dafs der Gedanke ihn, wenn auch als primus inter pares, doch als gleich neben sie zu stellen, damals noch nicht aufkommen konnte. Wenn daher auch die

---

1) Yasna 47, 1.

Siebenzahl schon bei den Ostariern heilig war, so beweist doch die Thatsache, dafs die Iranier sie später auf ihre Ameša-speñtas, die Inder auf ihre Âdityas anwendeten, noch nicht, dafs es von beiden Arten von Himmelswesen ursprünglich gerade sieben gab. Géuš urva, Géuš tašan und der Feuergott Atar werden doch gelegentlich auch so genannt, und in einer jüngeren gâthischen Schrift werden wir noch zwei ganz andere Personifikationen zu ihnen gerechnet finden. Vielleicht ist die eben citierte Strophe für die zarathustrischen Theologen der nachgâthischen Zeit Veranlassung dazu gewesen, die dort genannten sieben zu einer besondern Kategorie zu erheben, und so zugleich eine Beweisstelle für ihre neue Lehre geworden. Sie zählten ja in ihr nicht acht, sondern nur sieben Wesen, denn für sie war Speñtô mainyuš seit langem mit Mazda identisch.

Besonders innig mit Mazda Ahura vereint sind Vohu manô und Aša vahišta. Sie spielen ohne Zweifel die Hauptrolle und heifsen mit ihm zusammen die wohlthätigsten und heilsamsten unter den Helfern der Menschen [1]). Dann folgen Khšathra und Aramaiti. Mehr im Hintergrunde stehen Haurvatâț und Ameretâț, jedenfalls kommen sie weit weniger als Personen vor, und diese beiden letztgenannten sicher nicht mehr als Sraoša, der selbst als Ebenbild von Khšathra und Vohu manô, wie noch einer andern weiblichen Personifikation, Aši, auftritt. Wir suchen erst die spezielle Bedeutung jedes einzelnen, dann erst ihren gemeinschaftlichen Charakter und ihr Verhältnis zu Mazda festzustellen.

Vohu manô bedeutet buchstäblich: „der gute Geist“ oder „die gute Gesinnung“. Die Dichter wufsten dies und gebrauchen das Wort so wenig als feststehenden Eigennamen, dafs sie den Genius auch wohl Vahištem manô, „die beste Gesinnung“ nennen. Man könnte ihn

1) Ys. 28, 9.

die Personifikation der rechten, frommen Gesinnung nennen, der wahren, Gott wohlgefälligen Gemütsverfassung. In der That kommt er dem am nächsten, was wir unter dem Heiligen Geiste verstehen — speñta mainyu ist etwas anderes, obschon es meist so aufgefafst wird. Daher ist die Rede von seinen Orakeln [1]), seiner Lehre und seiner Weisheit. Mit Aramaiti zusammen überbringt er die Offenbarung Mazdas dem Zarathuštra. Aber am meisten wird von seinen Thaten gesprochen, seiner Wirksamkeit, durch welche die Herrschaft Mazdas wächst, so dafs man selbst sagen kann, dafs er sie ihm eigentlich giebt [2]).

Als Person charakterisiert er sich vor allem durch die echte männliche Tugend, die virtus, hunaretâț [3]), und wird er der Beschirmer, der himmlische Vertreter aller Wesen [4]), besonders der Menschen und der Gemeinde der Frommen auf Erden, die seine Kennzeichen (fradakhšta) tragen [5]). Es sollte mich nicht wundern, wenn er ein durch die Spekulation umgebildeter Manu wäre, der Stammvater des Menschengeschlechts bei den Ostariern, vielleicht auch bei den Altariern, der in der zarathustrischen Lehre nur schwache Spuren hinterliefs, eine personifizierte religiös-sittliche Idee also, gepfropft auf den nationalen Stammheros.

Aša hat die zarathustrische Religion mit der vedischen gemein, denn es ist dasselbe Wort wie das vedische ṛta, ebenso wie dieses vom arischen arta abgeleitet

1) Ys. 48,9 vgl. 29,6. Vafuš leite ich ab von 1 vap, weben, was auch für die Abfassung von Liedern gebraucht wird, nicht von 2 vap, werfen. Bartholomae ad 29,6 erklärt es als carmen, „heiliger Spruch“, ad 48,9 als „was bestimmt ist“.

2) Ys. 48,11; 49,5; — 43,7 vgg. — 31,10. 11; 43,16; 45,4 vanhéuš verezyañtô mananhô, des sehr wirksamen Vohu manô; 48,8 — 30,8; 31,6; 51,21 das von V. M. geschaffene Khšathrem.

3) Ys. 50,8.

4) Gaêthâo vîspâo Ys. 34,3.

5) Vanhéuš haoz᷾thwât mananhô, Ys. 45,9.

und von ihm auch nicht wesentlich an Bedeutung verschieden. Nur haben die Inder es nicht, wie die Iranier, personifiziert. Es ist also ein alter Begriff, ursprünglich nicht zarathustrisch, aber als für das System sehr geeignet in dieses aufgenommen. Oder besser: es beherrschte augenscheinlich die arische Religion schon so durchaus, dafs es in den aus ihr hervorgegangenen Religionen, wie verschieden diese sonst auch waren, einen der hervorragendsten Plätze behauptete. Über seine Bedeutung kann kein Zweifel bestehen, und doch ist es unmöglich, sie in einem einzigen Worte wiederzugeben. Man hat es mit „Reinheit" übersetzt, andere in der Nachfolge Plutarchs mit „Wahrheit" — keins von beiden ist falsch, aber jedes unvollständig, und mit dem letzten Worte verbinden wir einen andern Sinn. Der Grundbegriff ist: „etwas ineinander fügen" und so feststellen oder befestigen. Aša (ṛta) ist daher sowohl das, was fügsam, passend, gehörig, als das, was bestimmt, verordnet, gesetzlich und gerecht ist. Bei Indern wie Iraniern wird dies in erster Linie auf die Opfer und den Kultus bezogen, sodafs man es vielleicht durch „fromm" übersetzen kann. Aber es beschränkt sich darauf keineswegs; es umfafst vielmehr alles, was wir unter der göttlichen Weltordnung, besonders der sittlichen verstehen, und so auch alle Pflichten des Menschen im allgemeinen und speziell gegenüber den himmlischen Mächten [1]).

Aša oder, wie sein vollständiger Name lautet, Aša vahišta ist daher als Personifikation des Pflichtmäfsigen und Frommen der Verwalter des göttlichen Gesetzes und der Vorgänger beim Kultus. Ihm ist die Leitung der religiösen Handlungen übertragen, und „er schafft die Ordnungen (mâyâo) Vohu-manôs jeden Tag zur

1) Wir werden das Substantiv in der Regel mit Gerechtigkeit oder Ordnung, das Adjektiv mit gerecht oder fromm, hin und wieder, wo der Sinn es verlangt, auch anders übersetzen, aber dann nicht ohne gleichzeitige Erwähnung des ursprünglichen Wortes.

Beförderung eines langen Lebens", womit deutlich auf den täglichen Kultus angespielt wird. Als solcher heifst er selbst „die verkörperte Ordnung" (astvaṭ ašem) [1]. Und wenn der Sänger fragt: „Dies frage ich Dich, sage mir das Rechte, Ahura! Wie soll ich anbeten mit einer Deiner würdigen Anbetung? Ein Freund wie Du, Mazda! möge das einem Freunde wie mir lehren!" dann läfst er sofort die Bitte folgen: „Freundliche Hilfe möge uns durch Aša gegeben werden, wenn er zu uns kommt mit dem guten Geiste (Vohu manô)" [2]. Kein Wunder, dafs er als Repräsentant des Opferdienstes, welchem die Arier eine so entsetzliche Macht und so reichen Segen zuschreiben, der gröfste Feind der Drukhš ist, die seine Gründungen vernichtet. Aber sie vermag nicht viel über ihn. Sie wird in seine Hände gegeben, und er wird sie völlig überwinden, ehe die Erneuerung der Welt kommt [3]. Endlich steht er als solcher in Verbindung mit Aramaiti, die ihn ergänzt, wie wir sehen werden, mit Haurvatâṭ und Ameretâṭ, die, wie sich ebenfalls zeigen wird, durch die beiden wichtigsten Opfergaben repräsentiert werden, und vor allem mit dem Feuer, dessen Genius er selbst später wird [4].

Ebenso wie der Begriff Aša war auch der Feuerdienst für die zarathustrischen Reformer ein Erbe aus früherer Zeit, welches sie nicht preisgeben mochten, sondern fromm behielten. Dem Feuer mufs das Opfer der Anbetung gebracht werden. In Aša stark und mit

1) Ys. 33, 14; 43, 2. 16.

2) Ys. 44, 16.

3) Ys. 30, 8 Ahura herrscht über die, welche Aša die Drukhš in die Hände geben. In 31, 1 übersetze ich gaêthâo nicht wie Geldner mit „Wesen", sondern mit „Gründungen", denn was mit „Wesen Ašas" gemeint sein könnte, ist mir unklar.

4) Ys. 44, 10; 31, 6 mãthrem yim haurvatatô ašahyâ ameretâtascâ 31, 3 und 49, 8 wo urvâzišta eines der heiligen Feuer ist.

der Kraft Vohumanôs kommt es zu dem Frommen. Es ist sein Schutz gegen den bösen Blick des Rachsüchtigen und gehört Mazda, der durch dieses und durch seinen Geist Aša unterhält [1]). Ist mit dem Feuerdienst auch noch ein altes Ordâl oder Gottesurteil in der mazdayasnischen Religion erhalten geblieben? Nach der Überlieferung jedenfalls. Man erzählt selbst, dafs der berühmte Aṭarpaṭ Mahrespand sich zur Zeit Šahpuhrs II. mit Glanz der Feuerprobe unterzog und dadurch den Glauben rechtfertigte. Man mufste geschmolzenes Blei auf die Brust legen; schadete das nichts, so war die Wahrheit der Lehre und das Recht des Gottesgesandten erwiesen. Nach verschiedenen Exegeten wird an manchen Stellen der Gâthas darauf angespielt, und sollen demnach die ersten Herolde der zarathustrischen Lehre dadurch ihre Widersacher beschämt haben. Andere meinen, dafs dort nur vom letzten Gericht die Rede ist, wenn alles durch das Feuer geläutert werden wird, und die Bösen heftige Schmerzen leiden, die Frommen dagegen nur eine angenehme Wärme empfinden werden. Ich bin davon überzeugt, dafs dieses Dogma nur als Keim in den Gâthas zu finden ist. Wenn dort von einer endgültigen Entscheidung zwischen zwei Parteien oder zwischen streitenden Rivalen gesprochen wird, so bezieht sich dies lediglich auf den Kampf zwischen den Mazdayasnas und den Daêvayasnas. Später erst wurde daraus das eschatologische Dogma abgeleitet. Möglich, dafs man diesen Kampf bisweilen durch die Feuerprobe als Ordâl hat entscheiden wollen, denn soviel ist sicher, dafs Mazdas heifses oder rotes Feuer, aber auch wohl sein Geist erwähnt wird. Möglich auch, dafs dies bei unseren Dichtern nur als Bildersprache aufzufassen, oder wenigstens an einen Wettstreit wie zwischen Elia und

---

1) Yas. 43, 9; 43, 4; 46, 7: thwahmâṭ âthrascâ manaṅhascâ.

den Baalspropheten auf dem Karmel zu denken ist. Jedenfalls gehörte dieser barbarische animistische Brauch nicht zum zarathustrischen Gesetze, sondern war nichts weiter als ein Überlebsel (survival), das noch geduldet wurde [1]).

Khšathra ist sowohl die Herrschaft Mazdas in abstracto als sein Reich, das ebenso himmlisch wie irdisch ist. Mit lebendigen Farben wird das himmlische geschildert. Schon vor der Schöpfung war es das Eigentum Mazda Ahuras, Ašas und Aramaitis, und es ist unverwüstlich. Dort ist Ehrerbietung vor dem Vollkommenen, dort ist Vergebung der Sünden, dort wohnen die höchsten Geister. Das begehrenswerte Reich, Khšathrem vairim, wird es dann auch genannt, das vorteilhafteste Los, das beste Teil. Einst hofft der Fromme, der sich nach ihm sehnt, zum Lohn für die Anbetung, welche er der Gottheit gewidmet hat, und zu seinem ewigen Heil teil daran zu haben [2]). Aber es kommt schon auf Erden als das Reich des guten Geistes, von

---

1) Nach Geldner, Bezzenbergers Beiträge XIV, 15 ff., und in seinen Fufstapfen A. V. Williams Jackson in A hymn of Zoroaster (Yasna 31) zu Strophe 3 wäre an den bezüglichen Stellen überhaupt keine Rede von einem Gottesurteil oder einer Entscheidung. Wenn Ys. 31, 19 (vgl. 3); 47, 6 und 51, 9 die Rede ist von rânas im Dualis oder Pluralis, so bedeutet dies nach ihnen nicht die beiden Parteien oder die gegenseitigen Widersacher, sondern die beiden Helfer Mazdas, bald „der Geist und das Feuer“, bald „das Feuer und das Blei“, bald — wenigstens später — Mithra und Rašnu. Ich kann mich mit dieser Erklärung nicht befreunden. Auch Kern ist nach seiner freundlichen Mitteilung der Ansicht, dafs râna keine andere Bedeutung hat als die obengenannte. Aša will er hier den engeren Sinn, wenn nicht von Gottesgericht, so doch von „Eid“ geben, was der Bedeutung des Wortes im Ossetischen, Armenischen und Slavischen entspricht.

2) Ys. 51, 12 und 4 bâgem aibibairištem. Vgl. ferner 28, 3. In 51, 1 folgt ein Gelübde, die Segnungen, mit welchen Aša den Wohlunterrichteten entgegenkommt, zu aller Zeit durch seine Thaten verwirklichen zu wollen.

dem seine Segnungen ausgehen, in welchem Aša mit Aramaiti, Gottesdienst mit arbeitsamem Leben (wir würden sagen: Gebet und Arbeit) blüht, und Mazda gnädig wahres Leben fördert. Heifst es, dafs Mazda Aša aus sich selbst oder durch sich selbst, Khšathra aber durch Vohu manô geschaffen habe, dann müssen wir dabei an das himmlische Reich auf Erden denken, welches eine Schöpfung des guten Geistes ist [1]). Wie weit sind wir hier noch von der späteren Lehre entfernt, die Khšathra vairya zum Genius der Metalle, einem Gotte des Reichtums macht?

Aramati, wie sie bei den Gâthadichtern noch hiefs, später in Ârmaiti verdorben, ist eine alte ostarische Göttin, welche in das zarathustrische System von Anfang an aufgenommen wurde und auch im Veda einigemale erwähnt wird. Sie nimmt hier bei weitem nicht den wichtigen Platz ein, welcher dem ṛta zuerkannt wird; im Avesta dagegen spielt sie eine Hauptrolle und wird hier kaum weniger verehrt als Aša, mit dem sie oft verbunden wird. Plutarch nennt sie Schöpferin der Weisheit, und auch nach der Tradition ist sie das und zugleich Schutzgeist oder Gottheit der Erde. Wie fremdartig die Vereinigung dieser beiden Bedeutungen auch scheinen mag, so ist sie doch sehr alt und kommt ebensowohl bei den Indern wie bei den Iraniern vor [2]). Auch

---

1) Ys. 51, 21 fasse ich daênâ in dem Satze: daênâ ašem speṅvaṭ vohû khšathrem manaṅhâ mazdâo dadâṭ nicht auf als: „durch, oder aus sich selbst". Siehe übrigens für Khšathra Ys. 30, 8; 33, 13. 14; 34, 3 (alle Wesen, oder vielleicht besser, alle Gegenden, die von dem gutem Geist erhalten werden, gehören dazu) 10. 11. 14.

2) Dem δημιουργος σοφιας Plutarchs entspricht die Übersetzung Neriosenghs saṁpûrṇamanasa. Dieser erklärt sie jedoch auch durch pṛthivîpati, „Herr der Erde". Wie Spiegel, Eranische Alterthumskunde II, 28 bemerkt, erklärt Sayana zu ṚV. VII, 36, 8 und 42, 3 sie durch bhûmiḥ, „die Erde". Diese Erklärung wird gewöhnlich als unrichtig beanstandet. Sie ist aber besser als die Über-

ist sie keineswegs unerklärlich und der Bedeutung des Namens nicht widersprechend. Aramati bedeutet die recht sorgende, die gute Erdmutter, welche bedenkt, was für ihre Kinder heilsam ist, und deshalb stets speñta, die Wohlthätige heifst. Wie die Reformatoren diese arische Göttin in ihr System aufnehmen konnten, während sie allen anderen Volksgöttern die Thür wiesen, ist klar, sobald man bedenkt, dafs die Förderung des Ackerbaues bei ihnen mit der Religion Hand in Hand ging und einen so wichtigen Teil ihres Reformwerkes bildete. Als Schutzherrin des Ackerbaues wird sie dann auch wirklich vorgestellt. Eine Tochter Mazda Ahuras, die Géuš tašan angehörte, mit ihm in seiner himmlischen Gemeinschaft lebte [1], liefs die Gottheit ihr die Wahl, wen sie auf Erden in ihren Schutz nehmen, zu wem sie sich wenden wollte, zum Ackersmann oder zum Nichtackersmann. Sie erwählte dann für sich den eifrigen Landmann, den frommen Herrn, der den guten Geist fördert, und so müssen auch ihre Nachfolger, wenn die Lügen- und die Wahrheitsprediger zu ihnen kommen, stets untersuchen, auf welcher Seite die Lügen sind [2].

---

setzung von Grafsmann: „die Andachtsgöttin" und als die Erklärung von Bergaigne, der sie zu einer Personifikation des Gebets machen will, Religion Védique I, 320 suiv. und III, 243, in der nur eine relative Wahrheit liegt. Auch der Ṛgveda V, 43, 6 bringt sie mit dem ṛta in Verbindung: mahîm aramatîm gnām devîm — ṛtajñām, ṚV. VII, 36, 8 wird sie zusammen mit Pûšan, dem Gott der Bauern, Bhaga, dem Glücksgott, und Puraṁdhi, der Spenderin des Überflusses, angerufen, was für eine wohlthätige, sorgsame Erdgöttin durchaus pafst.

1) So erklärt es sich, wie Âramaiti, in den Gâthas die Tochter Ahura Mazdas, später seine Gattin werden konnte, woraus die pârsischen Theologen einen Beweis für die Heiligkeit der Heirat mit den nächsten Verwandten schöpften. Ahura Mazda hatte selbst das Beispiel gegeben. In der That entsteht die Verwirrung daraus, dafs Géuš tašan, ursprünglich ein ihm untergeordneter Demiurg, später mit ihm verschmolzen wurde.

2) Yasna 31, 9. 10. 12. In Str. 10 kann fravareta vâstrîm

Ihre Werke, so heifst es an einer anderen Stelle [1]), werden mit den Händen verrichtet, im Gegensatz zu den Aussprüchen Vohumanôs, die mit dem Munde und der Zunge geschehen. Mit ihr kommt die wahre Herrschaft, die eine gute Wohnung sichert, den Ackerbau betreiben läfst und dadurch die blutdürstigen Feinde lahmlegt [2]). Durch Weisheit, Worte und Thaten wird man ein wohlthätiger Mann Aramaitis [3]). Und endlich erklärt sich aus dieser Bedeutung der alten Göttin, weshalb sie immer mit Aša vereinigt wird, mit dem sie zusammen wächst, dessen Schöpfung und Sitz sie heifst, und wie auch von ihrem eigenen aša gesprochen werden kann, das man gut kennen mufs, um in Mazdas Reich eingehen zu können [4]). Aša ist der Inbegriff aller religiösen und sittlichen Pflichten, wie die zarathustrische Lehre sie vorschreibt; wo sie beachtet werden, da blüht das sefshafte Leben, die wohlbebaute Erde ist die Schöpfung und der Sitz dieser Religion, und das Land zu beackern eine religiöse Pflicht. Der alte, mythische Charakter der Göttin kommt also in der zarathustrischen Aramaiti noch sehr deutlich zu Tage. Aber sie hatte von altersher noch eine andere Seite, durch welche sie ein Pendant Ašas wird. Aramati kann auch bedeuten „das rechte Gebet, der rechte fromme Gedanke", wodurch sie ein Genius der Frömmigkeit werden würde. Ihre einzige

---

aḫvyâi fšuyantem bedeuten: „sie wählte für sich den eifrigen Landmann" oder auch: „sie wählte den Landmann, der sie versorgt (die Erde bebaut)". Liest man in Str. 12 mit Geldner nach den besten HSS. ânuš-hakhš ârmaitîš, dann würde hier die einzige Stelle in den Gâthas sein, wo das Wort im Pluralis vorkommt, was jedoch auch im Yasna haptaṅhâiti der Fall ist. Die meisten HSS. haben den Singular ârmaitiš.

1) Ys. 47, 2.

2) Ys. 48, 11.

3) Ys. 51, 21 ârmatôiš nâ spentô.

4) Man vgl. Ys. 33, 12; 34, 10 (dãmîm-hithãm ašahyâ). 11; 43, 1. 10; 44, 6. 10; 49, 5; 51, 20.

Bedeutung ist dies nicht, wie man gewöhnlich annimmt, aber es giebt doch einzelne Stellen, wo sie so aufgefafst zu sein scheint. Wenn von ihren Opfern die Rede ist, mit denen man Mazda verherrlicht, oder von ihren Gebeten und Segnungen [1]), dann pafst dieser Sinn am besten. Doch das sind auch nur einzelne Stellen. Denn wenn es heifst, dafs sie in den Ordnungen der untrüglichen Weisheit Mazdas unterrichtet oder mit Vohu manô Zarathuštra die Offenbarung Mazdas bringt [1]), so kann ihr dies auch in ihrer Eigenschaft als Schutzpatronin des Ackerbaues und des ansässigen Lebens aufgetragen sein.

Untrennbar verbunden sind Haurvatâṭ und Ameretâṭ, das vollkommene Wohlsein oder Heil und die Unsterblichkeit; zwei Begriffe, welche Veda und Avesta gemein haben [2]), die aber nur im Avesta zu Genien gemacht und zu einer Zweieinigkeit geworden sind. Es scheint, dafs diese Personifikation in den Gâthas sich noch in ihren Anfängen befand. Wenigstens spielen sie eine untergeordnete Rolle und treten nur selten selbständig auf. Mehrmals kommen sogar die Wörter ohne jede Personifikation in ihrer gewöhnlichen Bedeutung vor. So heifsen sie selbst die Speise Mazdas, die er in seinem Reiche, unter dem hier das himmlische zu verstehen ist, auch den Frommen schenkt, nachdem er ihnen hier auf Erden Kraft und Ausdauer gegeben hat. Kraft und Ausdauer sind die irdischen Segnungen, welche den himm-

---

1) Ys. 45, 10; 49, 10. nemas an der zuletzt angeführten Stelle kann jedoch auch wohl bedeuten „was man durch seine Gebete erwirbt". Darmesteter übersetzt hier dann auch „les charités". Was ârmatôiš hudânvarešvâ bedeutet, ein Ideal, welches Ys. 53, 3 Zarathuštras Tochter Pourucištâ vorgehalten wird, wage ich nicht zu entscheiden.

2) Die Begriffe, nicht in jeder Hinsicht die Wörter. Vedisch sarvatât, das wohl statt sarvatâta vorkommt, entspricht durchaus haurvatâṭ. Für ameretâṭ (amṛtât) hat der Veda amṛtatva.

lischen haurvatâṭ und ameretâṭ entsprechen [1]). Als persönliche Geister gehören beide, wenigstens in dieser Zeit, zum Kultus. Ihr Mãthra ist mit dem Ašas vereinigt, sie versprechen dem Priestersänger seinen Lohn, nämlich Pferde und ein Kamel, und nächst der Ausdauer, welche Ameretâṭ verleiht, ist sogar die Rede von dem draona, d. h. dem Opferkuchen, Haurvatâṭs [2]). Ameretâṭ nimmt hier völlig die Stelle des Haoma ein, so dafs man vermuten sollte, er sei im gâthischen Kultus der Unsterblichkeitstrank gewesen [3]).

Auch Sraoša, ein Wort, welches mehrmals in der gewöhnlichen Bedeutung Gehorsam gebraucht wird, nimmt als Genius nur einen sehr bescheidenen Platz in den Gâthas ein. Er ist ein Mittler zwischen Himmel und Erde, wird von Mazda mit Vohu manô zu seinen Günstlingen gesandt, teilt zusammen mit der reichsegnenden Aši Wohlthaten aus, leitet die Frommen nach dem ewigen Reiche des guten Geistes, auf den Pfaden, die von der Gerechtigkeit hinführen zu dem Platze, wo Mazda Ahura thront, und heifst selbst der Weg zur Gottheit [4]). Als deutlich begrenzte himmlische Gestalt scheint er noch in der Entstehung begriffen, als Repräsentant der göttlichen Offenbarung sollte er erst in einer späteren Periode grofse Bedeutung gewinnen.

---

1) Ys 34, 11; 44, 17; 45, 10.

2) Ys. 31, 6; 44, 18; 33, 8. Draonô hier mit „Lob" zu übersetzen, wie wohl geschieht, ist durch nichts gerechtfertigt. Es ist der Opferkuchen.

3) Wenn man in Betracht zieht, dafs Ameretâṭ in der späteren Lehre über die Pflanzen, und die mit ihr unzertrennlich verbundene Haurvatâṭ über die Gewässer gesetzt wird, so erhält diese Vermutung gröfsere Wahrscheinlichkeit, da auch Haoma an der Spitze der Pflanzen steht.

4) Yasna 44, 16; 43, 12; 45, 10; 28, 5. Dafs ihm auch die Leitung der guten Worte zugeschrieben wird, pafst zu dem Begriffe, den er verkörpert, vollkommen. Khšathra ist ihm dabei beigegeben, wahrscheinlich weil das Reich Mazdas durch die Predigt verbreitet wird.

Der arische Gott Aryaman, im Veda der Gefährte Varunas und Mitras, blieb auch bei den alten Zarathustriern in Ehren. Wenigstens kennen sie einen Genius, in welchem er sich verbirgt, Airyéma išyô, den gewünschten Freund. In einem der ältesten Gebete, das seinen Namen trägt, wird der Wunsch ausgesprochen, dafs er kommen möchte, um die Männer und Frauen Zarathuštras, Vohu manô, was hier deutlich die Gemeinde bezeichnet, durch seine Gegenwart zu erfreuen, womit sich der andere verknüpft, dafs jedem, der den begehrenswerten Lohn verdient, der Segen der Gerechtigkeit geschenkt werden möge, den Mazda im Überflufs verleiht[1].

Das sind die höheren Wesen, welche offenbar in der ältesten zarathustrischen Lehre anerkannt und von der ersten Gemeinde verehrt wurden. Teilweise Götter aus einer früheren Epoche, aber dann bedeutend modifiziert und mit den Prinzipien der neuen Lehre in Übereinstimmung gebracht, sind sie doch mit alleiniger Ausnahme Mazda Ahuras keine eigentlichen Götter mehr. Die meisten sind mehr Personifikationen als Personen, thatsächlich nichts anderes als in der Form himmlischer Wesen auftretende Begriffe, über deren Sinn man sich noch völlig klar war. Hier und da sind sie eigentlich nur Offenbarungen des Wesens der höchsten Gottheit selbst, Wirkungen ihres Geistes.

Zuweilen werden zwei von ihnen, in der Regel die beiden vornehmsten, Vohu manô und Aša, mit Mazda zu einer fast unauflöslichen Trinität verbunden. Aša ist mit ihm vollkommen Eines Willens[2]. Später wird dies von allen sieben Amesa-speñtas gesagt werden. Dafs

---

1) Das Gebet gehörte vielleicht ursprünglich zur fünften Gâthu, der Vahištôišti, hinter der es steht. Daêna, Zeile c, fasse ich mit Geldner auf als „Persönlichkeit", nicht als „Glaube".

2) Yasna 29, 7.

man schon jetzt diese Sieben als enger verbunden und zu höherem Range erhoben als die andern Yazatas kannte, ist nicht nachzuweisen. Im Gegenteil, Sraoša, Géuš tašan, Airyaman, vor allem der erstgenannte, werden nicht geringer geschätzt als z. B. Haurvatâṭ und Ameretâṭ. Und wie feindlich die neue Predigt auch dem Daêvadienst gegenübertrat: dafs sie in dem alten Glauben wurzelte und eine Reform desselben war, erhellt aus der Übereinstimmung zwischen Mazda Ahura und Varuṇa, aus der unter eigenartigen Modifikationen erfolgten Konservierung alter Gottheiten, wie Aramati und Aryaman, und alter herrschender Begriffe, wie aša, und ameretâṭ, und aus einem und dem anderen, was noch zur Sprache kommen mufs.

Einer der bedeutendsten Züge dieser Reform ist die Neigung zum Monotheismus, welche sie zeigt. Man hat bisher zu wenig Wert darauf gelegt, dafs auch die höchsten Himmelsgeister keineswegs Mazda gleichstehen. Er allein ist eigentlich Gott, von dessen Erschaffung oder Geburt nirgends die Rede ist, aufser in einer um Jahrhunderte jüngeren, häretischen Lehre. Die anderen sind alle geschaffen oder geboren, Kreaturen oder Kinder Mazdas [1]), und daher nicht nur dem Range, sondern auch dem Wesen nach von ihm verschieden. Faktisch und praktisch war das zarathustrische Religionssystem in seiner ältesten Form, die wir kennen, monotheistisch.

8. Der Dualismus.

Es ist allgemein bekannt, dafs ein scharf umrissener, streng durchgeführter und bis ins Detail ausgebildeter

1) Für Vohu manô vgl. Ys. 31, 8; 44, 4; 45, 4. An dieser letzten Stelle ist er der Bruder Aramatis. Für Aša: Ys. 31, 8; 47, 2; 44, 3. Für Khšathra: Ys. 51, 26. Für Aramati: Ys. 45, 4 vgl. 34, 9. Haurvatâṭ und Ameretâṭ, Mazdas Speise im Himmel, stehen eigentlich noch tiefer.

Dualismus zu den Hauptmerkmalen des Pârsismus gehört. Schon auf der ältesten Stufe der zarathustrichen Religion, die wir kennen, offenbart sich dieser Charakter. Aber er war in der frühsten Zeit noch bei weitem nicht so detailliert und nicht so einseitig entwickelt als späterhin. Zwischen dem Dualismus der Gâthas und dem des jüngeren Avesta besteht selbst in der Hauptsache noch ein grofser Unterschied, obschon ersterer all' die Keime dessen in sich schliefst, was zuletzt sich voll entwickeln sollte.

Mit Recht hat man bemerkt, dafs der Dualismus der Zarathustrier kein neues Dogma ist, keine Frucht schulmäfsiger Spekulation allein, sondern dafs er eine Anschauung weiterbildet, welche alle arischen Völker miteinander gemein haben. Auch hier schliefst sich demnach die mazdayasnische Lehre an das historisch Gegebene an. Alle arischen Religionen sind dualistischer Art. Der Kampf zwischen Licht und Finsternis, Leben und Tod, Gutem und Bösem ist der Hauptgegenstand aller Mythologie oder Religionslehre, und die drei Gegensätze werden dabei niemals streng voneinander unterschieden, sondern fliefsen unmittelbar ineinander. Zwar ist die avestische Lehre hieraus nicht von selbst, durch allmähliche Entwickelung entstanden [1]), aber sie hat ihm doch einen Teil ihres Stoffes entlehnt. Die zarathustrischen Reformatoren haben diese überlieferte Form behalten, indem sie dieselbe zur Einkleidung ihrer eigenen sittlich-religiösen und sozialen Lehren benutzten.

Zwei Geister (mainyû), so lautet die Lehre der Gâthas, existierten von Anfang an, das Gute (vahyô, eigentlich: „das Bessere“) und das Schlechte (akem)

---

1) Dies ist der Hauptgedanke von Darmesteters Ormazd et Ahriman 1877 (Bibl. de l'Ec. des Hautes Etud. 29), der viel Wahres enthält, aber in seiner Einseitigkeit von dem Verf. selbst seit langem aufgegeben war.

in Denken, Sprechen und Handeln, persönlich vorgestellt. Sie heifsen auch der Wohlthuende oder Heilsame, speñta, und der Bösartige oder Angreifende, añgra oder aṅra. Sie beraten sich miteinander und kommen überein, jeder nach Gefallen zu schaffen, der Eine das Leben, der Andere das Nichtleben. Danach sollte das Schlechteste bestehen (aṅhu) für die Bösen, die Lügner, der beste Geist für den Gerechten, den Frommen sein. Einer der beiden Geister, der Lügengeist, erwählt nun das Böse zu thun, der wohlthätigste Geist, „der sich mit dem starken Himmel kleidet", will das Gute schaffen, und auf die Seite des letzteren stellen sich alle, welche durch ihre öffentlich vollbrachten Thaten Ahura Mazda zu gefallen wünschen. Seit dieser Zeit ist die Scheidung zwischen den beiden Geistern vollkommen, und der Wohlthätige versichert seinem Nebenbuhler, dafs ihre Gesinnungen, Lehren, Einrichtungen, Meinungen, Worte oder Thaten, Personen oder Seelen nicht mehr zusammengehen können [1]).

In dieser halb mythischen, halb dogmatischen Darstellung suchten die ältesten Verkündiger der zarathustrischen Lehre eine Erklärung des Ursprungs des Bösen zu geben. Die spätere Lehre lautete ganz anders. Sie stellte dem Ahura Mazda als gleichen Gegner, wenn auch mit geringerer Macht, Aṅro mainyuš gegenüber und wies dem Gebiete des letzteren nicht nur alles sittlich, sondern auch alles natürlich Böse, Finsternis, Schlaf und was alles noch zu. Von solch einer Vorstellung haben wir hier nur die ersten Anfänge. Für die Gâthadichter ist derselbe himmlische Künstler noch der Schö-

---

1) Yasna 30, 3—5; 45, 2. Varanâ, hier mit „Meinungen" übersetzt, ist eigentlich „Wahlen"; daênâo kann nicht „Glaube" oder „Lehre" sein, wie gewöhnlich übersetzt wird, sondern ist Synonym von urvanô und daher als „Person", die „Selbstheit" aufzufassen. Man achte auf die vorhergehenden Paare: Gesinnungen und Lehren, insichten und Wahlen, Worte und Thaten.

pfer von Licht und Finsternis, Schlaf nnd Wachsamkeit, Morgen, Mittag und Nacht [1]). Der Name Añgrô- oder Aṅrô-mainyuš wird zwar schon vereinzelt dem Lügengeist beigelegt, aber es handelt sich durchaus noch nicht um eine ständige Benennung, am wenigsten um einen Eigennamen; er heifst auch anders. Aêšma ist in den Gâthas der gebräuchlichste Name für den vornehmsten bösen Geist, neben welchem Rema oder Râma vorkommt [2]), keiner von beiden jedoch mit Aṅrô-mainyuš identifiziert. Auch Speñtô-mainyuš ist noch nicht völlig mit Mazda Ahura verschmolzen. Wenn er auch bisweilen mit diesem Titel angeredet wird, so wird er doch mehrfach deutlich von ihm unterschieden, ebenso wie die Himmelsgeister Vohumanô, Aša und die andern. Es ist selbst die Rede von „Mazdas wohlthätigem Geist", seinem Eigentum also, aber nicht mit ihm identisch [3]). Die beiden Geister stehen daher eigentlich noch unter Mazda, und dieser nimmt hier noch einigermafsen den Platz ein, der später über ihm und Ahriman von den Zendiks Zrvan akaranam, der Zeit ohne Anfang, der endlosen Zeit zugewiesen werden sollte. Seine Verschmelzung mit dem guten der beiden ursprünglichen Geister lag jedoch vor der Hand und stand schon in ihren Anfängen. Und die beiden Geister selbst gehören noch mehr zum Bereich der religiös-philosophischen Spekulation als zu dem der praktischen Religionslehre.

In der Praxis nehmen die altarischen bösen oder

---

1) Yasna 44, 5. Diese merkwürdige Stelle wird gewöhnlich übersehen.

2) Yasna 30, 6; 44, 20; 48, 7; 49, 7. Aêšma scheint eigentlich „Leidenschaft" zu bedeuten, besonders „Neid" oder Hafs". Rema oder râma wird gewöhnlich als „Wildheit" erklärt.

3) Yasna 43, 6 yahmî speñtâ thwâ mainyû urvaêsê jasô mazdâ „der mit Deinem heiligen Geiste zu dieser Vollendung kommt, o Mazda!" So auch 43, 4; 44, 2; 28, 1. Wahrscheinlich werden sie auch 29, 7 unterschieden.

Lügengeister, die Drujaš [1]) noch immer den höchsten Rang ein. „Die Drukhš“ ohne weiteres ist sogar die Bezeichnung für den bösen Geist im allgemeinen [2]). Später sollten sie aber ihren Rang verlieren und nicht nur Aṅro-mainyuš, sondern selbst den Daêvas unterstellt werden. Diese Daêvas, die „Götter“ des alten Glaubens, welche das auch bei den Indern geblieben sind, waren schon in der Gâthaperiode vom Himmel in die Hölle herabgesunken. Aber man weiſs noch sehr gut, daſs sie ursprünglich nicht zu den feindlichen Geistern gehörten. Eine historische Erklärung dieser Thatsache darf man natürlich von unsern Liedern nicht erwarten. Man kann nur mutmaſsen, was die Veranlassung dazu war. Die bekannte Theorie, daſs eine religiöse Spaltung am Ende der sogenannten ostarischen Periode zur Folge hatte, daſs die eine Hälfte der arischen Nation ihren Daêvas treu blieb, sich von der andern trennte und den Indus überschritt, die andere Hälfte aber die gereinigte Ahuraverehrung acceptierte, sich in Irân ausbreitete und hier ansiedelte, wodurch es dann kam, daſs dort die asuras, hier die devas zu bösen Dämonen wurden, kann als solche nicht mehr verteidigt werden [3]). Die Daêvas sind sicherlich noch lange nach der Trennung der beiden Zweige der Ostarier neben den Ahuras in Irân als Landesgötter verehrt, und erst geraume Zeit später kann die zarathustrische Reformation sie von ihrem Ehrenplatze gestoſsen haben. Die von den Heilspropheten bekämpften Daêvadiener sind keine Inder, sondern Iranier,

---

1) Druj, das indische Druh wird im Ṛgveda noch in derselben Bedeutung gebraucht. Es kommt von druj, „lügen, betrügen“ her, von dem auch niederl. gedrocht (Gespenst, Schreckbild), ahd. gitroc abzuleiten ist. Deshalb heiſsen die Bösen dregvanṭ, „Lügner“.

2) Vgl. Yasna 30, 10; 44, 13; 51, 10.

3) Wir haben sie schon oben S. 82 ff. besprochen und gezeigt, daſs sie zwar einige Wahrheit enthält, aber als solche preisgegeben werden muſs.

keine Fremden, sondern Landsleute. Wahrscheinlich eiferten sie aus zwei Gründen gegen die Daêvas: zuerst weil ihre Verehrung und ihre mythologische Vorstellung mit den Prinzipien der neuen Lehre unvereinbar waren; sodann, weil ihre Anbeter sich nicht geneigt zeigten, die neue Lehre anzunehmen, wenn sie dabei nicht ihren religiösen Überlieferungen und Bräuchen treu bleiben durften. Dies konnte ihnen nicht zugestanden werden, und deshalb widersetzten sich die Daêvadiener der neuen Lehre, verfolgten ihre Prediger, bekämpften ihre Anhänger, und so wurden die Daêvas für die zarathustrischen Gläubigen falsche Götter und böse Geister. Das ist, soviel ich sehe, die einzig mögliche historische Erklärung. Es ist mit den Daêvas in Irân ungefähr so ergangen wie mit den Baʿalîm in Juda. Auch Baʿal war ein Ehrentitel der Gottheit, den man vor der prophetischen Reformation jedenfalls auch Jahve beilegte; man weiſs, wie er zu dem Namen der verabscheuten Götzen geworden ist.

Geben uns die alten Texte keine historische Erklärung — mythische Erklärungen haben sie uns nicht vorenthalten, und die historische ist aus ihnen einigermaſsen zu entnehmen. Die kürzeste und einfachste dieser mythischen Erklärungen ist: die Daêvas, vor die Wahl zwischen den beiden primitiven Geistern gestellt, haben sich freiwillig für den Bösen erklärt und mit Aêšma verbündet [1]). Eine andere, aber der erwähnten nicht wesentlich widersprechende, ist folgende: Mit der gesamten Verwandtschaft und Hofhaltung Mazda Ahuras, mit all' den himmlischen Wesen kommen auch die Daêvas, welche mit zu ihnen gehören, zur Tagfahrt, um ihre Huldigung darzubringen und ihre Dienste als Gottesboten anzubieten. Aber Mazda herrschend durch den guten Geist, Vohu-

---

1) Ys. 30, 6. Hier steht also deutlich Aêšma noch als erster der Teufel an ihrer Spitze, nicht Aṅro-mainyuš.

manô, ein Freund der schönen Gerechtigkeit, Aša, erwählt Aramaiti, die wohlthätige, gute: „Sie sei die unsere!" Die Daêvas, Nachkommen Akômanos, des bösen Sinnes oder Geistes, wie ihre Verehrer weist er ab. Durch die Drukhš und durch ihre eigene Hoffart haben sie sich betrügen lassen. So haben sie in den sieben Teilen der Welt den Unglauben verbreitet, d. h. sie sind schuld, dafs die Predigt der wahren Lehre nicht angehört wird, haben die Menschen abwendig gemacht von dem Verstande Mazdas und Ašas, sie trügerisch des wahren Lebens und der Unsterblichkeit beraubt und durch ihre schlechte Gesinnung (akô manô) und schlechten Geist (akô mainyuš) den Lügnern die Herrschaft gesichert [1]). Eine Antwort für die, welche meinen konnten, dafs der Dienst der Daêvas mit dem Mazdas zusammengehen könne. Ihre Anbeter können keine guten Herrscher sein. Ihre Priester geben die mythische Kuh, die Erde, Aêšma preis [2]). Ihre Verehrer sind Khrafstra-Menschen. Darum müssen die Frommen mit diesen keine Gemeinschaft haben und den Daêvas abschwören [3]). Ja, es ist Pflicht, sie mit aller Macht zu bekämpfen. Das

---

1) Yasna 32, 1—5. Man vergifst bei der Erklärung gewöhnlich, dafs die ẖvaêta, Verwandtschaft, verezena, die Haushaltung oder die Klienten, und airyama, die Freunde, welche nach Str. 1 mit den Daêvas vor Mazda erscheinen, keine Menschen, sondern Himmelswesen sind, und dafs die ganze Scene im Himmel spielt. Dann erst wird sie deutlich. Hier und da finden sich in den citierten Strophen noch unaufgehellte schwierige Stellen, aber der allgemeine Inhalt steht fest.

2) Ys. 44, 20. Sie heifsen hier und auch sonst karapan und kava, was die Tradition durch „Taube" und „Blinde" erklärt; vielleich Wortspiele auf die noch im Veda gebräuchlichen Wörter kârava, Sänger, und kavi, „vates". Auch usij (Eiferer?) heifsen sie, und dieser Name wird im Veda den Liederdichtern gegeben. Str. c ist mir unverständlich.

3) Ys. 34, 5; 45, 11; 49, 4. Die Förderer Aêšmas und Râmas schaffen Daêvas durch ihren lügenhaften Glauben.

geschieht am besten durch die Mâthras der mazdayasnischen Lehre und durch die Unterweisung Mazdas. Wird dieser Kampf nur mit allen Nachdruck geführt, so ist ihnen der Sieg nicht beschieden. Der Vernichtungsengel Spayathra wird schliefslich die Drukhš schlagen, und mit ihr gehen die Daêvas zugrunde [1]).

Der zarathustrische Dualismus hat also seine Grundlage in dem alten allgemein-arischen Dualismus. Er ist eine Ausgestaltung desselben. Die Reformatoren konnten ihren Gottesbegriff und ihre ethischen Ideen am besten mit der Vorstellung verbinden, welche man sich von jeher von den Ahuras machte, einem Namen, der den höchsten und vor allem den mehr ethischen unter den Daêvas beigelegt wurde. Infolge dessen wurde Daêva, ein früher ebenso allgemeiner Name wie Ahura, mehr und mehr auf die tiefer stehenden Naturgötter angewendet und kam in Mifskredit; und der Kampf der neuen ethischen Lehre gegen diese Repräsentanten des alten Glaubens war es, der den Gegensatz so sehr verschärfte.

Eine notwendige Folge dieser dualistischen Weltanschauung ist, dafs auch der Glaube an einen Himmel und eine Hölle in den Gâthas sehr deutlich hervortritt. Die alte Vorstellung von einem Totenreiche, dessen König Yama ist und wohin all' die Seelen der Gestorbenen gehen, hat in der Sage von Yima zwar noch ein schwaches Echo, ist aber faktisch aufgegeben zugunsten derjenigen, welche Mazda Ahura und der Drukhš je ein eigenes Gebiet zuteilt, zugleich die künftigen Aufenthaltsorte der Frommen und der Ungläubigen. Man verwechsle sie nicht mit der Lehre von den zwei Welten, die oft genannt werden, der geistigen oder himmlischen und der körperlichen oder irdischen. Diese stehen durchaus nicht als gute und böse einander gegen-

1) Ys. 44, 13; 30, 10.

über. Beide gehören Mazda, obwohl der Böse auch in der irdischen seine Macht ausübt [1]). Im Himmel, Garô demâna, der Liederwohnung [2]), wohnt Mazda mit seinen Trabanten, und sie nähren sich dort mit der Speise und dem Trank der Unsterblichen, haurvatâṭ und ameretâṭ. Dort werden die Gebete der Frommen gehört und erhört. Dort ruht der Lohn, den Zarathuštra von altersher den Magavans gelobte und der aller Getreuen Teil wird. Dorthin führt die Brücke Cinvaṭ, „die Brücke des Versammelns“, wie sie nach der gewöhnlichen Erklärung heiſst [3]), weil alle, Gute und Böse dort zusammenkommen, obgleich nur die ersteren sicher auf ihr den Himmel erreichen, während die letzteren, sobald sie sich darauf wagen, in den Abgrund stürzen. Die Dichter beschreiben, wie die Seele und die Persönlichkeit, die selbstbewuſste Seele des Bösen dort ankommt und zittert und weint in der Voraussicht des furchtbaren Geschickes, das den Lügendiener erwartet. Die Anbeter Mazda Ahuras aber, die durch Gesinnung, Wort und That ihm angehören, werden dorthin geleitet durch ihren Propheten. Natürlich werden die Ungläubigen mit den Bösen gleichgesetzt. Die, welche andern Satzungen folgten als denen Mazdas, gehen nach der Wohnung der Drukhš [4]), denn sie sind schon hier Söhne ihrer Schöpfung.

---

1) Vgl. vor allem Ys. 43, 3 und 45, 10. Die Segnungen Mazdas hienieden sind Kraft und Ausdauer, im Himmel Heil und Unsterblichkeit.

2) Es ist möglich, daſs dieser Name vorzarathustrisch ist und etymologisch etwas anderes bedeutet, aber die Pârsen verknüpften diesen Sinn damit. Vgl. indessen Ys. 45, 8 „legen wir unsere Lieder nieder in Garô demâna“.

3) Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist wohl „die Scheinende“, und die Brücke ist am Himmel zu suchen, sei es im Regenbogen, sei es — was noch wahrscheinlicher ist — in der Milchstraſse. Die Sterne stehen mit den Seelen der Gestorbenen in Verbindung.

4) Den Namen, welchen die Hölle später trägt, trifft man in den

Dort harrt ihrer ein ewiges Elend (sâdra), dort wohnt man in der Finsternis, dort ist endloser Jammer, und dort kommen die Drujaš den Verdammten mit scheufslichen Speisen entgegen [1]). Die Beschreibung gleicht im wesentlichen der von der Unterwelt, dem Lande, aus dem man nicht wiederkehrt, irşit lâ taraṭ, bei den Babyloniern. Das Lehrstück von einer Läuterung und Rettung aller, auch der Bösen, kommt in den Gâthas nicht vor.

Dafs man sich diesen Lohn, diese Vergeltung als etwas dachte, was Gute und Böse unmittelbar nach dem Tode erwarte, geht aus den angeführten Stellen hervor. Aber anderswo wird deutlich auf die grofse Entscheidung am Ende der Weltgeschichte angespielt, auf das letzte Gericht, nachdem der gute Geist vollkommen Sieger geworden und die Macht der Drukhš durch Aša gänzlich gebrochen sein wird. Und wenn auch vieles in den Gâthas, was die landläufige Erklärung auf dieses jüngste Gericht bezogen hat, von der Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben, zwischen Ahura- und Daêvadienst verstanden werden mufs, so ist doch die Lehre, dafs bei der Vollendung der Welt die gerechte Vergeltung für Böse und Gute festgesetzt werden soll, diesen alten Urkunden keineswegs fremd. Mehr als einmal wird auf diese „Vollendung der Welt" [2]) hingewiesen, wann nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für alle das ewige Leben beginnen und ungestört fortdauern und Mazdas begehrenswerte Welt diese mangelhafte ersetzen soll. Eine gewaltige, allgemeine Feuerprobe, das schon erwähnte Ordâl im grofsen, soll dem voraufgehen [3]).

Gâthas nicht an. Dort ist nur die Rede von der Wohnung, demâna, oder der Schöpfung, dâmi der Drukhš. Vgl. Ys. 45, 7; 51, 15.

1) Ys. 31, 20; 45, 7; 51, 13. Vgl. 49, 11; 51, 10.

2) Ys. 51, 6: apêma aňhêuš urvaêsê.

3) Ys. 51, 9. ranôibyâ sind hier die beiden Scharen, die zum Gericht kommen; khšnûtem ist die Entscheidung aibî aḫvahû, in

Dann ist das höchste Gut für die, welche Mazda nach Wunsch verehrten, das allerschlechteste für die, welche ihm nichts gegeben haben [1]). Die Priester, welche hier den Opferkuchen und den heiligen Trank weihten, werden dort Herren sein über haurvatâṭ und ameretâṭ und haben von selbst Zutritt durch ihr mächtiges Mãthra [2]). Die Daêvas und die Menschen, welche ihnen dienen, mögen diese Verheiſsungen für trügerisch halten; die Sänger halten sich dessen fest versichert, daſs es so kommen wird zu der von Mazda bestimmten Zeit [3]).

9. Die Pflichten des Frommen.

Ebenso wenig als eine Religionslehre kann ein vollständiges System der religiösen Ethik aus den spärlichen Resten der ältesten Lieder der Zarathustrier abgeleitet werden. Aber die Hauptgedanken, welche das sittliche Leben des frommen Mazdayasniers regierten und die im jüngern Avesta weiter ausgeführt sind, werden auch schon in den Gâthas ausgesprochen.

Der dominierende Gedanke ist die bekannte Trias: daſs es nicht genug ist durch Thaten das Gute zu üben und das Böse zu bekämpfen, sondern daſs man auch achten muſs auf Wort und Gesinnung. Das wird in den Gâthas auf verschiedene Weise ausgedrückt. Für „Gesinnung" kommt „Weisheit" vor, und sie wird auch wohl zerlegt in „Wille, Neigung und Wahl" oder „Glaube" [4]), aber auch die spätere Formel: „in Denken

---

den beiden Welten. Dakhštem, Zeichen, Merkmal, hier auf das rote Feuer und das geschmolzene Metall bezogen, muſs natürlich verstanden werden als „Probe", „Untersuchung".

1) Ys. 51, 6; vgl. 43, 5.

2) Ys. 44, 17.

3) Ys. 48, 1.

4) Ys. 48, 4 ahyâ zaošéñg ůštiš varenéñg; 51, 21 cistî statt mananhâ.

(Gesinnung), Worten und Thaten" wird schon gebraucht[1]). Dabei wurde dann das Denken oder die Gesinnung der Leitung Mazdas, des Allweisen, die Thaten derjenigen Ašas, des Genius der Gerechtigkeit, der Ordnung und des Kultus, die Worte derjenigen Sraošas, des himmlischen Hörers und Sprechers, in Gemeinschaft mit Khšathra unterstellt.

Aber wie grofsen Wert sie auch dem Wort zuschreiben mochten, die Propheten legen vor allem grofsen Nachdruck auf die Thaten, weil die Gesinnung sich in ihnen noch viel besser offenbare als in den Worten. Thätigkeit steht bei den Zarathustriern obenan. In eignem Verdienst suche man seinen Lebensunterhalt; wer nicht eifrig die Erde bebaut und durch Förderung des sefshaften Lebens das Gebiet Mazdas ausbreitet, ist sein wahrer Verehrer nicht[2]). Die Lehre der Heilspropheten ruht in gewissem Sinne auf philosophischer Grundlage, aber dennoch verlangen sie nicht, dafs man die tägliche Arbeit preisgeben solle für die Einsamkeit und stille Betrachtung, oder dafs man die Welt verleugne mit ihren Freuden und Pflichten. Aller Asketismus ist dem Mazdadienst fremd. Bei einer Reform, die sowohl sozialer wie religiöser Art war und mit der Frömmigkeit die Übung des Ackerbaus so innig verknüpfte, liefs sich das in der That nicht anders erwarten.

Diese Wertschätzung eifriger Arbeit schlofs jedoch Mitleid für die Armen nicht aus. Der kleine Mann, der fromm ist, wird höher geachtet als der reiche und angesehene Bösewicht, und zu den Pflichten der Frommen gehört nicht nur, dafs er sich Mazda weiht und Daêvas und Khrâfstra-Menschen abschwört, sondern er mufs in

1) Ys. 33, 14; 53, 2 mananhâ ukhdhâiš šyaothanâišcâ.

2) Siehe Ys. 31, 15; 51, 5. Hier ist der Landmann, (vâstryô) „durch Thaten rechtschaffen" und ein gutes Verständnis der Anbetung besitzend (hãs hukhratuš nemanhâ), eine Art Typus des Frommen.

Gerechtigkeit und gutem Sinn auch „Mazdas Arme“ unterhalten [1]). Ich kann mich der Vermutung nicht erwehren, dafs mit diesen Armen Mazdas nicht etwas dergleichen gemeint ist, was Ludwig der Heilige le menu peuple de nostre Seigneur nannte, sondern vielmehr in erster Linie wenigstens die Sänger, Prediger und Priester selbst, die von den Gaben der Gläubigen, vorzüglich des Königs und der Notabeln leben mufsten.

Wäre das Lied, welches von Pourucistîs Hochzeit handelt, nicht so verdorben und dadurch schwer verständlich, so würde man mit gröfserer Sicherheit sagen können, wie die zarathustrischen Reformatoren über die Ehe dachten. Soviel steht fest, dafs sie nach ihrer Ansicht durch die Religion geweiht werden mufste, dafs die Frau den Mann ehren sollte als Reine den Reinen, dafs sie die Lehren der Propheten zu beherzigen und so „das Leben Vohumanôs“ kennen zu lernen verpflichtet war. „Habt einander in Aša, in Gerechtigkeit und Frömmigkeit lieb, das wird euer Haus glücklich machen!“ so lautet die Ermahnung für die zukünftigen Gatten [2]). Die Lehre von der ẖvaêtvadâta, der Heirat unter den nächsten Verwandten als der heiligsten, sucht man in den Gâthas vergeblich. Die Heiligen der Urzeit, Zarathuštra, Frašaoštra, Dé Jâmâspa heirateten in eine andere Familie als die eigene. Die Verwandtenheirat ist weder zarathustrisch noch arisch. Es mufs eine Landessitte gewesen sein, welche sich später in die mazdayasnische Religion einschlich — oder, wenn dies nicht, dann ein Mittel, welches man erdachte, um das Blut einer kleinen arischen Minorität oder einiger Adelsgeschlechter rein zu erhalten.

Feindesliebe und Verträglichkeit gehörten nicht zu den Tugenden, welche die Prediger der Lehre Mazdas ihren

1) Ys. 47, 4; 34, 5.
2) Ys. 53, 3—5.

Hörern einschärften. Im Gegenteil, man glaubte der guten Sache Abbruch zu thun, wenn man sie protegierte oder ihnen half. Wer am besten ist gegen den Frommen (ašâunê), er sei Verwandter, Diener oder Freund, und eifrig für die Erde (gavôi, die Kuh) sorgt, der gehört zu den Landleuten nach dem Herzen Ašas und Vohumanôs. Aber es ist Pflicht und Mazda wohlgefällig, durch Wort, Geist und Fäuste dem Bösen Übeles zu thun. Ihm gegenüber keine Sanftmut! Den Lügendiener, der Haus und Dorf, Gau und Land dem Elend und dem Tode ausliefert, „unterweise man mit dem Schwerte"! Das Verderben, von Rachsüchtigen ausgesonnen, kehre sich gegen sie, so daſs ein elendes Leben ihr Teil werden möge! Kurzum, die wahre Lebensaufgabe des Frommen ist, den Bösen zu schlagen. Thut er das nicht, zeigt er sich wohlgesinnt gegen den Lügendiener, so ist er selbst ein solcher. Geht er dem Bösen nicht zu Leibe, wenn er die Macht dazu hat, so ist er selbst auf dem Wege nach den Wohnungen der Drukhš[1]). Man konnte in jenen Tagen heftigen Kampfes, als jede Verständigung mit dem Feinde dem Verrate gleichstand, kaum eine andere Losung ausgeben. Den Kampf, den die Reformer zu führen hatten, die Verfolgung, der sie ausgesetzt waren, erklären wenigstens ihre Unduldsamkeit. Unglücklicherweise hat die Religion, welche sie stifteten, den Stempel derselben bis in späte Zeiten behalten.

Kann der ethische Charakter der zarathustrischen Lehre nicht geleugnet werden, so versteht sich doch für eine Religion des Altertums von selbst, daſs diese Ethik

---

1) Ys. 33, 2; 31, 18; 46, 8; 48, 2: In aṅhêus vaṅuhî âkeretiš kann ich nicht mit der Tradition „die Vollendung der Welt", sondern nur die Vollendung des guten Lebens, der wahren Bestimmung des Frommen sehen; 46, 5 und 6 bestimmt, daſs ein Herrscher jemanden, der ihm ungehorsam ist, und ein Angesehener jemanden, der einem geschlossenen Vertrage untreu ist, öffentlich anzuklagen hat.

sich noch nicht, wenigstens noch nicht durchgängig über den Eudämonismus erhoben hatte. Beständig werden die Gebote anempfohlen durch die Erwähnung des Lohnes (mizhdem), welcher hier und dereinst des Treuen wartet, und mehrfach wird mit den furchtbaren Strafen gedroht, welche der Übelthäter in der Wohnung der Drukhš erleiden wird. Der Lohn, ein beliebtes Thema, besteht in Glück und Stärke hier auf Erden, und wie bereits gesagt wurde, in Heil und Unsterblichkeit im Himmel. Der Fromme ist sogar davon überzeugt, dafs er diesen Lohn durch seine Opfer verdient hat, wenn er seine Pflichten Mazda gegenüber erfüllte [1]. Dies hängt mit der eigentümlichen Weise zusammen, in welcher bei den Zarathustriern der Dualismus und die Vergeltungslehre ausgebildet sind, und ist eine notwendige Folge davon. Und wenn die Vergeltung auch in der Regel von Frömmigkeit und Gerechtigkeit abhängig gemacht wird, so heifst es doch auch wohl, dafs das höchste Gut für diejenigen bestimmt ist, welche die meisten Opfer bringen, das allerschlechteste dagegen das Teil derer sein wird, welche Mazda — oder seinen Priestern? — nichts geben [2].

Aber schon schimmern hier und da höhere Gedanken durch. Heifsen die Frommen zuweilen [3] alle Einswollenden, die Mazda mit Anbetung verehren, um sein Wohl-

---

1) Ys. 34, 15; 50, 5; in 50, 8 ist die Rede von Liedern, gesprochen um Segen zu erlangen (padâiš yâ frasrûtê îzhayâo), 51, 22 empfangen die noch Lebenden nicht minder als die Heroen der Urzeit — gemeint sind die in den vorigen Strophen genannten: Zarathuštra, Vîštâspa, Frašaoštra, Jâmâspa und Maidhyomâoṅha — die Seligkeit (vahištem) für die Opfer, welche sie bringen. Ys. 34, 1 ist eine schwierige Stelle, aber soviel ist klar, dafs der Lohn für religiöse Handlungen, Worte und Anbetung Unsterblichkeit, Gerechtigkeit und die Herrschaft des Überflusses ist, deren Erstlinge jedoch Mazda gehören.

2) Ys. 51, 6.

3) Ys. 51, 20.

gefallen zu erlangen, so ist doch auch die Rede von Einstimmigkeit der Seele des Wohlthätigen mit Aša [1]), von einem Streben, durch Thaten Mazda gleich zu werden und gewissermafsen seine Verkörperung auf Erden zu sein. Wer das Sittengesetz verletzt hat, die rechte Lehre, durch welche die Welt glücklich gemacht wird und die zuerst von Mazda dem Zarathuštra und von Zarathuštra der Welt bekannt gegeben wurde, fühlt sich schuldig gegenüber Mazda und den Ahuras und fleht ihn um Vergebung an, für „jede That, welche es auch sein möge" [2]). Und was in den jüngeren Büchern so sehr in den Vordergrund gestellt wird, tritt auch hier schon hervor: das Leben des echten Mazdayasniers ist ein Leben im Dienste Mazdas nach seinen ewigen Ordnungen, ein Kampf mit ihm und in seiner Weise gegen das Reich der Finsternis und der Lüge.

Besondere Auskunft über den Kultus geben die Gâthas natürlich nicht. Solche Vorschriften gehören in ein Gesetzbuch. Nur dann und wann wird der Kultus berührt. Aus dem Wenigen geht hervor, dafs er in der Hauptsache nicht von dem später üblichen verschieden war. Das „rote, heifse Feuer Mazdas" nahm dabei den ersten Platz ein. Die Opfergaben bestanden aus Fleisch [3]), aus dem Opferkuchen, der Haurvatâţ, und wahrscheinlich auch aus einem gewissen Trank, der Ameretâţ symbolisch darstellte; der letztere dürfte im Lauf der Zeit dem Haoma gewichen sein [4]). Hierbei wurden Mãthras

---

1) Ys. 34, 2. Der gute Geist und die Thaten des wohlthätigen Menschen (speñtaȟvyâ nereš) sind Schöpfungen Mazdas.

2) Ys. 31, 16 und 22.

3) Myazda, Ys. 34, 3. Ob die Pferde und das Kamel, welche in Ys. 44, 18 als Gaben für den Sänger erwähnt und dann Mazda geweiht werden, als wirkliche Opfergaben betrachtet werden dürfen, ist sehr die Frage.

4) Ys. 33, 8 und 9. Von dieser Vermutung war schon früher die Rede.

gesprochen und Opferlieder angestimmt. Der damit beauftragte Priester war, wie wir sahen, der Zaotar, der indische Hotar, und vielleicht hiefs der höchste Priester schon Zarathuštra, wie späterhin [1]). Mazda lehrt ihm, was sein Wohlgefallen ist bezüglich der Lobgesänge und des Kultus, und in Aša lernt er Gottes eigene Pfade kennen. Wie ein Freund seinen Freund unterweist ihn Mazda, wie er ihn verehren mufs mit einer seiner würdigen Anbetung. Der wahre Zarathuštra 'giebt seinem Gott sich selbst, die Seele oder Lebenskraft seines eigenen Leibes, lebt mit einem Worte ganz für seinen Dienst [2]). Von denen, welche Aša nicht bedenken, also ihre Pflichten gegen Gott und Menschen nicht erfüllen, ist Vohumanô, die gute Gesinnung, der Beschirmer der Frommen fern. Und weiter, als er sich von den wilden Frevlern entfernt, flieht Aša von denen, welche Aramaiti, obwohl sie wissen, wie sie von Mazda geliebt wird, mit Verleugnung Vohumanôs durch schlechte Handlungen vernachlässigen; die also die zweite Hauptpflicht des Frommen, die Bebauung der Erde, nicht beobachten [3]).

Ist demnach praktisch, in Wirklichkeit der Kultus des Zarathustriers nicht selten ein Dienen um Lohn, so ist doch eine reinere und erhabenere Anschauung nicht gänzlich zu vermissen, und manche Äufserungen zeichnen sich aus durch wahrhaft religiösen Geist.

10. Die jüngere Gâthaperiode.

Das Avesta enthält noch einige kleine, meist in Prosa und im alten Dialekt geschriebene Texte, welche — nach Sprache und Inhalt zu urteilen — entschieden jünger sind als die Gâthas. Aus ihnen lernt man eine etwas spätere Entwickelung der zarathustrischen Religion

1) Ys. 33, 6. 14 und passim.
2) Ys. 34, 12; 44, 1; 33, 14.
3) Ys. 34, 8.

kennen, welche, auf die Lehre der alten Lieder gegründet und von dieser in der Hauptsache nicht abweichend, dennoch in mancher Hinsicht modifiziert ist, während sie sich von der Lehre der im jüngsten Dialekt geschriebenen Bücher noch mehr unterscheidet.

Der älteste dieser gâthischen Prosatexte ist der Yasna der sieben Kapitel, Yasna haptanghâiti[1]), der aus einer wahrscheinlich für den liturgischen Gebrauch bestimmten Kombination verschiedener, ursprünglich selbständiger Stücke besteht. Er ist, vielleicht nach dem Muster der voraufgehenden Gâtha, in sieben Kapitel geteilt. Wahrscheinlich etwas späteren Ursprungs sind: der sogenannte kleine Srôš-yašt, der jedoch weder mit diesem Yašt, noch mit Sraoša etwas zu thun hat und nur durch ein Versehen mit beiden in Verbindung gebracht ist, obgleich das Stück vielmehr eine alte Formel ist, welche zum Opfer für die Wasser gehört[2]); das Mãthra der Fruchtbarkeit, Fšušo-mãthra, eine Verherrlichung Mazdas und der unter ihm wirkenden Himmelsmächte als Spender des Wachstums (fšûmâo), denen man sich weiht mit Mannen und Vieh — es wurde, wie sich aus der Einleitung ergiebt, als Gebet für die Landleute gebraucht[3]);

1) Dafs der Yasna haptanghâiti (Yasna 35, 3—41 ult.) älter ist als die andern gâthischen Prosastücke, erhellt aus Sprache und Inhalt, aber auch u. a. daraus, dafs im Âstaothwanem Ys. 13, 5—6 eine Stelle aus dem Ys. haptangh. (Ys. 39, 4—5) angeführt und dabei durch eine Anspielung auf die beiden ursprünglichen Geister der Gâthas eingeleitet wird, welche denken lassen sollte, dafs man die Gâthastelle nicht mehr recht verstand.

2) Ys. 56, 1—4 (§ 5 ist eine Aufzählung von Gebeten). Die 4 §§ kommen noch sporadisch vor Ys 15, 3; 63, 2; 65, 17 und 18. Das Versehen besteht darin, dafs man das erste Wort jedes § seraoša, das hier einfach „Gehör“ bedeutet, für den Namen des Genius gehalten hat. Zum Opfer werden eingeladen aufser Ahura Mazda immer wieder die „guten Wasser“, denen dann die Fravašis der Frommen, die männlichen und weiblichen Ameša speñtas und die gute Aši (Segen), die Aša begleitet, hinzugefügt werden.

3) Ys. 58. Das eigentliche Stück beginnt erst mit § 4, die

das mazdayasnische Glaubensbekenntnis (fraoreitiš hâithiš) [1]), vielleicht das jüngste von allen. Mit diesem hat man verbunden: eine Lobpreisung (âstaothwanem) [2]), in welcher die Ratus oder Herren angerufen werden, und eine kurze Weihformel (frastuyê) [3]). Wie klein und an sich unbedeutend diese Texte auch sein mögen: für die Geschichte des Zarathustrismus sind sie von wesentlichem Interesse [4]).

Die Existenz des Glaubensbekenntnisses und selbst der anderen Formeln zeigt, dafs sich die Lage der Dinge geändert hat, seit die Saošyants oder ihre Nachfolger ihre Lieder dichteten und unter Widerspruch und Mühen ihre Predigt erschallen liefsen. Der Kampf ist vorüber, die Übermacht der Daêvadiener ist gebrochen. Die Gemeinde hat sich konsolidiert. Nicht nur Zarathuštra, Kava Vîštâspa, Frašaoštra und Jâmâspa, welche schon, als die Heilspropheten predigten, zur Vorzeit gehörten, sondern auch diese selbst sind Gestalten der Vergangenheit geworden, mit deren Wahl und Glauben der Mazdayasnier sich solidarisch erklärt [5]).

---

§§ 1—3 bilden eine Einleitung über den Wert und die Macht dieses Gebets.

1) Ys. 12.

2) Ys. 13, 1—7.

3) Ys. 11, 17 und 18.

4) Aufser diesen Stücken sind noch im Gâthadialekt geschrieben Ys. 14, 1 und 2 und Ys. 42. Ersteres, das auch Vispered 5 noch einmal vorkommt, aber in anderer Redaktion und mehr mit dem jüngeren Dialekt in Übereinstimmung gebracht, ist schon nicht rein gâthisch mehr und besteht aus Citaten aus der ersten Gâtha und anscheinend auch aus einem andern, aber verloren gegangenen alten Texte. Das zweite ist ein Anhängsel zum Yasna haptanghâiti, offenbar verfafst, als das Gâthische keine lebende Sprache mehr war und die Religion sich bedeutend geändert hatte.

5) Ys. 12, 7. In Yasna 14, 1 ist zweifelhaft, ob die redende Person sich auf die Saošyañts beruft oder sich selbst zu ihnen rechnet. Aber es ist sicher ein Citat aus einem viel älteren Texte. Vgl. die vorige Anmerkung.

Er hat noch durchaus das Recht dazu. Die Religion der zarathustrischen Propheten hat sich entwickelt, oder wenn man will, modifiziert, was sich sogleich zeigen wird, aber im Prinzip ist sie nicht verändert und mit diesem Prinzip widersprechender Abgötterei nicht befleckt. Mazda ist im wesentlichen noch derselbe. Allmählich bekommt die Reihenfolge Ahura Mazda eine gewisse Stabilität, aber in den ältesten Stücken [1]) ist Mazda Ahura ebenso gebräuchlich, und auch die Bedeutung hat man noch nicht vergessen [2]). Ebenso innig wie in den Gâthas ist er auch jetzt noch mit Aša verbunden und herrscht mit ihm als die beiden besten Gebieter über das wahre Reich [3]), nur Vohumanô scheint etwas mehr in den Hintergrund getreten zu sein. Auch jetzt wird er hin und wieder einmal von Speñtô mainyuš unterschieden, obwohl er mit ihm eine Zweieinigkeit bildet, ein andermal, doch später, mit ihm identifiziert [4]). Aber er ist und bleibt, wenn auch die übrigen Geister mit ihm zusammenwirken, der Gröfste und Erste, dessen Herrschaft und Macht und Aufsicht sich über alles erstreckt, und dem stets der Vorrang bei den Opfern gebührt [5]). Fšumâo, der Ernährer, der Wachstumspender, ist ein neuer Name, der ihm beigelegt wird, aber die Idee, dafs von ihm der Segen über Vieh und Äcker kommt, ist nicht neu. Wenn er Beschirmer und Lehrer, Schöpfer von gâo und aša, von dem was wir die

---

1) Nämlich im Yasna haptangh. Siehe z. B. Ys. 39, 4 wo Ahura Mazda und Mazda Ahura in demselben § vorkommen.

2) Dies erhellt u. a. aus Ys. 41, 2, 3 und 4, wo Mazda heifst hâtãm hudâštemâ; aber vor allem aus Ys. 37, 3, wo folgendermafsen mit dem Namen gespielt wird: „ihn verehren wir âhûiryâ nâmênî mazdâvarâ speñtôtêmâ“.

3) Siehe Ys. 35, 1. 3. 5. 10; 41, 1. 2. 3.

4) In Ys. haptangh. Ys. 36, 1 und Fšuš. mã. Ys. 58, 6.

5) In Ys. haptangh. Ys. 35, 1. 10; 37, 2; 41, 3: Leben und Substanz der Frommen in den beiden Welten.

natürliche und die sittliche Weltordnung nennen könnten, der Wasser, der Bäume, der Lichter und der Erde heifst, so ist dies etwas, das in den Gâthas, teilweise sogar mit denselben Worten, ebenfalls gesagt wird [1]). Auch dafs er mit gewissem Nachdruck der Schöpfer von allem, was ist, genannt wird, und selbst dafs die Lichter, vor allem das gröfste der grofsen, die Sonne, als seine Incarnation betrachtet werden, steht zu der anderen Gâthalehre nicht im Widerspruch [2]). Von einem Anrô mainyuš als Nebenbuhler, der zwar weniger mächtig als Mazda ist, aber ihm doch gleichsteht, wird auch in diesen jüngern Gâthaschriften noch nichts gesagt. Selbst die Druhkš wird nicht genannt, nur die Daêvas, die ungerechten, das Schlechte ersinnenden, die bösartigsten, stinkendsten und elendesten aller Wesen, denen der gläubige Mazdayasnier, wie Zarathuštra das zuerst gethan hat, alle Gemeinschaft kündigen, ja die er ausspeien mufs [3]), sie und alle, die ihnen gehören. Es ist das nur eine Ausführung dessen, was öfter in den Gâthas über das Abschwören der Daêvas gesagt wird. Nur fügt das Bekenntnis hier noch die Abschwörung der Gemeinschaft der Yâtus und ihrer Nachfolger hinzu, wovon die Gâthas noch schweigen. Aber das mufs Zufall sein. Denn yâtu, worunter hier jedenfalls keine menschlichen Zauberer, sondern wohl eine Art von Dämonen oder Gespenstern zu verstehen sind, ist ein altarisches, auch im Veda gebräuchliches Wort.

Welt- und Lebensanschauung sind auch ganz dieselben geblieben. Was für beide Welten das Beste ist (ubôibyâ ahubyâ), das ist mit Aša vereint zu leben,

---

1) In Ys. haptangh. Ys. 35, 9 paiti-âstar und fradakhštar; 37, 1.

2) Im Ys. haptangh. Ys. 36, 6.

3) Fraoreit. Ys. 12, 1 ff.

und das mufs man bedenken, aussprechen und vollbringen [1]). Beliebt ist die Idee, welche man mit den eigenen Worten der Gâthas wiedergiebt: „die Seele seines eigenen Leibes und alles, was zu einem guten Leben gehört“ Mazda zu weihen [2]). Dafs jetzt, nach der Bildung und Konsolidierung der Gemeinde, mehr als bisher auf das Bekennen des Glaubens gedrungen wird, liefs sich erwarten. Die Daêna, die in den Gâthas wiederholt angepriesene Lehre, wird jetzt näher bestimmt als die mazdayasnische, dann auch als die ahurisch-zarathustrische und als solche verherrlicht, die keinen Widerspruch duldet, den Gegner entwaffnet und Verwandtschaft zwischen den Menschen stiftet [3]). Ja, sie wird sogar schon personifiziert als das gröfste, beste und schönste aller weiblichen Wesen, welche sind und sein werden, als das Haupt der himmlischen Frauen [4]). Das charakterisiert die Periode. Der in dem Yasna der sieben Kapitel ausgesprochene Wunsch: dafs alle Gerechten zu einer dauerhaften, kräftigen, engverbundenen hakhema

---

1) In Ys. haptangh. Ys. 35, 3 und 8 sairî aš̆ahyâ verezénê. Vgl. Ys. 35, 1; 40, 2 und 41, 2 und 3. Die bekannte Trias „denken, sprechen und thun“ ist schon zu einer festen Formel geworden, obgleich der Begriff auch noch wohl einmal mit andern Worten ausgedrückt wird: siehe in Ys. haptangh. Ys. 35, 2; 36, 5; in Frast. Ys. 11, 17 und 18; in Fraor. Ys. 12, 8. Anders Ys. 35, 2 und wieder anders 36, 4.

2) Siehe Ys. 11, 18 und 14, 2 vgl. mit Ys. 33, 10 und 14.

3) Vgl. den Lobpreis der mazdayasnischen Lehre (daênayâs mâzdayasnôiš âstuitiš) Ys. 12, 8 und 9, der die Einleitung zu dem Âstaothwanem bildet.

4) Loc. cit. und Ys. 13, 1: ratu ghénânãm. Diese ghénas sind immer himmlische, niemals irdische Frauen. Das gilt vom Avesta wie vom Veda. Man vgl. alle Stellen: Ys. 1, 6; 2, 6; 3, 8; 13, 1; Visp. 1, 5; 2, 7; Yšt 2, 5 und 10. Vor allem jedoch in Ys. haptangh. Ys. 38, 1. — Ys. 13, 1 heifst die daêna u. a. paréñdî, was hier reines Epitheton, ursprünglich aber der Name einer ostarischen Göttin, der des Überflusses ist, die hier gleichsam mit der personifizierten Daêna verschmolzen ist.

oder Gemeinschaft vereinigt werden möchten [1]), ist wenigstens bald erfüllt, denn die jüngeren Schriften dieser Periode zeugen von der Existenz einer festen zarathustrischen Gemeinde.

In der Sitten- und Pflichtenlehre ist weder Fortschritt noch Rückschritt spürbar. Man möchte fast sagen, dafs der Eudämonismus noch zugenommen hat. Der Fromme spricht gern von „dem Lohn, der ihm zukommt" in dieser und der geistigen Welt, nämlich hier und dereinst unter die Herrschaft Ahura Mazdas zu kommen und einmal in die ewige Freude seiner Gemeinschaft aufgenommen zu werden. Dies Verlangen ist die Stärke der Gläubigen. Beachtung verdient, dafs die Frauen von dieser Seligkeit nicht ausgeschlossen werden, sondern neben den Männern in beiden Welten einen gleichen Rang einnehmen [2]).

Hoch wird die Macht und der Wert des Gebets angeschlagen. Jedes Gebet, welches die wahren Kennzeichen besitzt (hucithrem), gut gedacht, gut gesprochen und gut vollbracht und mit Aša und Ârmaiti verbunden ist, ist ein Heilmittel und eine Waffe, welche gegen den Hafs der Daêvas wie der Menschen schützt und der man sich mit all den Seinen anvertrauen kann [3]). Natürlich mufs das nicht in allzu idealem Sinne aufgefafst werden. Die wahren Kennzeichen, von denen die Rede ist, sind wahrscheinlich mehr formal als geistig. Das wahre Gebet ist ein solches, welches der priesterlichen Ordnung entspricht, und die Macht, die es besitzt, wird wohl einigermafsen magisch gemeint sein.

Endlich hat auch der Ackerbau seinen hervorragenden Platz in der Pflichtenlehre behalten. Zwei Dinge müssen für den Gläubigen das Höchste sein: Dienst und Preis Ahura Mazdas und treue Versorgung der Mutter,

1) Ys. 40, 3 und 4.

2) Siehe u. a. in Ys. haptangh. Ys. 40, 1. 2; 41, 2 und 3.

3) Fšû. mãthra Ys. 58, 1—3.

die uns trägt (yâ nâo baraitî) und das Haupt aller irdischen Frauen ist. Und feierlich gelobt der fromme Zarathustrier in dem Bekenntnis, weder eines materiellen, noch eines geistigen Vorteils wegen jemals zum Schaden und zum Verdorren der mazdayasnischen Niederlassungen mitzuwirken [1]).

In Geist und Charakter stimmen also Religion und Lehre dieser jüngern Gâthaperiode mit denen der ältesten überein. Aber es finden sich auch Unterschiede. Beide sind modifiziert, früher unbekannte Begriffe haben sich gebildet, bei den alten Predigern nicht vorhandene Vorstellungen sind aufgenommen. Und das ist nicht auf einmal, sondern allmählich geschehen. Es bestehen Differenzen nicht nur zwischen diesen Prosatexten auf der einen und den alten Liedern auf der andern Seite, sondern auch zwischen dem Yasna haptanghâiti und den kleineren Schriften, die sicherlich zu einem späteren Abschnitt dieser Periode gehören.

Im Yasna der sieben Kapitel begegnet man zuerst und wiederholt einer Benennung, welche später der stehende Ausdruck für die sieben höchsten Himmelsgeister wurde, hier aber offenbar noch alle von den Zarathustriern verehrten Himmelsgeister umfafst. Es ist der Name Ameša speñta, was die unsterblichen Wohlthäter oder im allgemeinen die gegen die Menschen günstig gesinnten Unsterblichen bedeutet. Damit ist nicht gesagt, dafs man schon jetzt alle später als die Yazatas bezeichneten Geister unter dem Namen Ameša speñtas verehrte. Nur das ist gemeint, dafs man alle höheren Wesen, welche damals neben Ahura Mazda von den Jüngern Zarathuštras angebetet wurden und die nicht auf eine Siebenzahl beschränkt, aber auch nicht zahlreich waren, vielleicht auch die seligen Verstorbenen, als die unsterblichen Wohl-

1) In Ys. haptangh. Ys. 35, 4 und 7. Âstaothw. Ys. 13, 1 und 2. Fraor. Ys. 12, 3 und 7.

thäter anrief [1]). Dies Wort scheint im alten Zarathustrismus den alten Ausdruck yazata, der auch im Veda schon auf die Götter angewandt wird (yajata) und daher schon zur ostarischen Periode gehörte, zeitweilig verdrängt zu haben [2]). Später sollte die letztgenannte Bezeichnung wieder aufkommen und für die dann sehr vermehrten Himmelswesen gebraucht werden, während der Titel Ameša speñta auf sieben der allerhöchsten beschränkt wurde. Es giebt eine Stelle, wo solch' eine Siebenzahl zwar nicht ausdrücklich erwähnt wird, aber doch durchschimmert [3]). Dort findet man sieben höchste Geister nacheinander genannt, wenigstens wenn man Mazda selbst mitzählt. Auf ihn folgt nicht wie gewöhnlich Vohumanô, sondern Aša, und dieser ist der Einzige, der spéñta ameša heifst; dann Vohumanô, Khšathrem vohu, dann nicht Årmaiti, die die ganze Reihe schliefst, und auch nicht Haurvatâṭ und Ameretâṭ, welche — sonderbar genug — in keinem der sieben Kapitel erwähnt werden, sondern die gute Lehre (vaṅhuyâ daênâ) und die gute Ehrfurcht (? vaṅhuyâ fšeratû), beide in den Gâthas noch abstrakte Begriffe, hier einigermafsen personifiziert. Es ist demnach wohl einige Neigung zur Vermehrung des Himmlischen vorhanden, aber diese geschieht doch im alten Geiste, nämlich durch eine Art Personifizierung abstrakter Be-

---

1) Siehe Ys 35, 1; 39, 3. — 37, 4 erhält Aša den Ehrennamen spéñtem amešem unter mehreren anderen, also als gewöhnliches Epitheton. Die Weise, in welcher 39, 3 von den Am. sp. „die mit Vohumanô zusammenwohnen" gesprochen wird, sollte denken lassen, dafs hier nicht die Himmelsgeister, wenigstens nicht diese allein, sondern die Seelen der Abgeschiedenen gemeint sind.

2) Ys. 41, 3 bezieht sich yazatem nicht auf Mazda, sondern auf die Opferspeise izhem, wie all' die andern Epitheta. Mufs es auf Mazda bezogen werden, dann ist es ein einfaches Prädikat, kein theologischer Ausdruck.

3) Ys. 37, 3—7. Die Zahl sieben kann m. E. nicht zufällig sein.

griffe; und der Hofstaat Mazdas bleibt immer noch sehr beschränkt.

Soweit sich das bei der fragmentarischen Beschaffenheit unserer Quellen beurteilen läſst, scheint der Dienst der Elemente jetzt gröſsere Dimensionen angenommen zu haben als in der ältesten Zeit. Im Yasna der sieben Kapitel wird wenigstens groſser Nachdruck darauf gelegt. Vor allem das schon in den Gâthas hochstehende Feuer und die Wasser, hier mit der Erde eng verbunden, empfangen besondere Verehrung. Man betrachte das nicht als reinen Animismus. Es ist vielmehr mythische Spekulation, die sich den alten naturalistischen Anschauungen und Gebräuchen anschlieſst, um sie für die reformierte Religion brauchbar zu machen. Das Feuer Ahura Mazdas wird mit den schönsten Ehrennamen benannt, aus denen die spätere Theologie nicht ohne Grund verschiedene Arten von Feuer gemacht hat. Der gewöhnliche Name ist Âtarš ahurahyâ mazdâo. Ein anderer ist urvâzištô, was hier allerdings nicht wie gewöhnlich „das lieblichste", sondern „das was die Wachstumskraft giebt" übersetzt werden muſs; die Überlieferung, teilweise damit in Übereinstimmung, aber mit ungerechtfertigter Beschränkung, macht daraus „das Feuer in den Pflanzen". Ein anderer lautet, und das ist der merkwürdigste, speništo mainyuš ahurahyâ mazdâo, der wohlthätigste Geist Ahura Mazdas. Dies wirft ein überraschendes Licht auf die Mystik der alten Zarathustrier. Das Feuer ist ein Geist, der wohlthätigste Geist Mazdas selbst, als Kraft des Wachsens die Lebenskraft von allem, in seinen Schöpfungen wirksam, im heiligen Altarfeuer auf Erden verkörpert, aber auch und vor allem, wie in allen Lichtern, so im schönsten dieser Körper, dem gröſsten der groſsen: der Sonne [1]. Man

1) Ys. 36. In § 1 kann thwâ thwâ mainyû spéništâ nicht bedeuten, was Darmesteter will: „c'est toi [o Feu!] et ta forme céleste,

nennt die Pârsis oft Feueranbeter, was sie zu Animisten erniedrigen würde. Allerdings beten sie das Feuer und das Licht an, aber nur das heilige Feuer und das heilige Licht, welches das sichtbare Symbol der hohen Gottheit ist. Im Feuer beten sie Ahura Mazda allein an. Was in den dabei üblichen Gebräuchen ursprünglich animistisch gewesen sein mag, wurde — und zwar nicht erst jetzt, sondern wahrscheinlich schon in der ostarischen Periode — zum Vehikel reinerer religiöser Gedanken umgestempelt.

Man könnte sie auch ebenso gut Wasseranbeter nennen. Denn auch den Wassern ist eines der sieben Kapitel gewidmet [1]). Auch hier handelt es sich nicht mehr um gewöhnlichen Animismus, auch nicht um blofse Mythologie, obschon die Vorstellungen derselben entlehnt sind, indem die Wasser selbst als himmlische Frauen (genâo), Wassernymphen [2]) personifiziert und — was vermutlich die zarathustrischen Propheten nicht gutgeheifsen haben würden — als die Gemahlinnen Mazda Ahuras vorgestellt werden. Sie werden mit der Erde,

o Spénishta!" Das erste thwâ kann sich wie das im Beginn des § nur auf Mazda beziehen. Der Sinn ist: „mit der Opferhandlung Deines Feuers nahen wir Dir zuerst, Mazda Ahura! Dir (nämlich) durch Deinen wohlthätigsten Geist (d. i. das Feuer)", wie in § 3 ausdrücklich gesagt wird: „Du (Feuer!) bist das Feuer Mazda Ahuras, Du bist sein wohlthätigster Geist, und dies ist der beste Deiner Namen." Vôi — voî liefs ich als zweifelhaft unerklärt, was an dem Sinn nichts ändert, da es sicher eine Partikel ist, vielleicht = ved. vâi (Darmesteter), „gewifs, wahrlich", und niemals „Kenner" oder dergl. heifsen kann. Darauf folgt dann: „wer das Feuer mifshandelt (verunreinigt), wird von Dir mifshandelt", ein Beweis, dafs die Strophe an Mazda gerichtet ist. In § 6 können die letzten Worte: „das (Licht) was die Sonne genannt wird" mit Mills als Glosse betrachtet werden, die Sonne ist doch jedenfalls gemeint. Wenn imâ raocâo „die Lichter" nicht voraufginge, würde man an das Feuer selbst denken können.

1) Ys. haptangh. Ys. 38.

2) Vairyâo, Ys. 38, 1 was ich mit vairi „See, Wasserbecken" in Verbindung bringe. Vgl. ved. vâr, Wasser, Nafs, Flüssigkeit.

die uns trägt, eng verbunden und heifsen deshalb ârmatayô, Aramatis [1]), weil sie ihr die Fruchtbarkeit geben und so den Ackerbau fördern. Göttinnen der Muttererde und fruchtbare Wasser sind in allen alten Mythologieen innig vereinigt. Die Idee lag schon in der Vorstellung von Årmaiti bei den Gâthadichtern, ist hier aber weiter ausgeführt. Dort ist sie die geliebte Tochter Mazda Åhuras, hier sind die ârmaitîs seine Gemahlinnen, wie Årmaiti später als solche gedacht wird; wahrscheinlich eine Folge der Verschmelzung Ahura Mazdas mit Géuš tašan. Nur durch solch' eine Verbindung konnten sie im zarathustrischen System einen Platz finden. Auch ist es Ahura Mazda, der ihnen all' die guten Namen giebt, unter denen man sie anruft und die der Verfasser des Kapitels wahrscheinlich als poetische Epitheta in Lobgesängen an die Wasser gefunden und zusammengestellt hat. Die späteren Theologen haben auf ihre gewöhnliche Manier in jedem dieser Namen die Bezeichnung einer besonderen Flüssigkeit gesehen. Ihre Erklärungen sind meist willkürlich, zuweilen sogar albern, ohne dafs der Text ihnen dazu das Recht, geschweige denn Veranlassung gäbe [2]). Es sind,

---

1) Vs. 38, 2. Der ganze ℨ bezieht sich auf die Gewässer, aber insofern sie zu der fruchtbaren Erdmutter gehören. In ℨ 5 werden sie durch mehr als einen Namen als „Mütter" bezeichnet: azîšcâ, mâterãscâ, matarô jîtayô. Auch in dem Bekenntnis Ys. 12, 2 wird Årmaiti erwähnt als Beschützerin des Ackerbaus, denn ihre Anrufung steht dort in Verbindung mit dem Wegsingen von Diebstahl und Raub von der mythischen Kuh und von Schaden und „Dürre" von den mazdayasnischen Dörfern.

2) So finden sie in huperethwa, was „mit guten Furten, gut zu übersetzen oder zu durchwaten" bedeutet, die Feuchtigkeit des Leibes; in hûšnâthra, was „gut zum schwimmen" bedeutet, den Schweifs; in ahurâniš, was nur „die ahurischen, die göttlichen" bedeuten kann, die stehenden Gewässer, und in ahurahyâ, was auch nur „Ahura gehörig" heifsen kann, den Samen!

wie ausdrücklich gesagt wird, Namen, mehr nicht [1]). Aber unter diesen Namen wurden sie doch in dieser Zeit jedenfalls angebetet und mit Opfern geehrt, was für die älteste Periode der reformierten Religion nicht wahrscheinlich ist. Dafs ein ackerbauendes Volk, zumal in dem trockenen Irân, zur Verehrung der befruchtenden Wasser und der Muttererde besonders geneigt sein mufste, versteht sich von selbst.

Aufser dieser höchsten Wesen wird in der jüngeren Gâthalitteratur auch die Verehrung der Seelen, der Fravašis, und der Ratus oder Herren erwähnt. Der ersteren, welche schon in der alten Gâthalehre wurzelt, schenkt man jetzt besondere Aufmerksamkeit. Es sind die Seelen aller reinen Wesen, sowohl menschliche wie tierische, die man verehrt. An der Spitze der Tierseelen steht natürlich Géuš urva, an der Spitze der menschlichen stehen die Seelen aller Rechtschaffenen oder Frommen, wo sie auch geboren sein mögen, Männer wie Frauen, deren gute Personen (daênâo) siegreich den guten Kampf kämpfen oder gekämpft haben und nun vereinigt sind mit den männlichen und weiblichen unsterblichen Wohlthätern, die mit Vohumanô zusammenwohnen. Opfer werden ihnen dargebracht, wenigstens Verehrung als himmlischen Wesen. Ob das zu der ursprünglichen zarathustrischen Lehre gehörte, ist höchst zweifelhaft. Es scheint als alter Brauch, an dem das Volk hing, stillschweigend geduldet zu sein. Verstehen wir die etwas dunkele Stelle, wo von diesem Kultus die Rede ist, richtig, dann sucht der Verfasser den beschönigenden Anschein zu erwecken, dafs man den Seelen opfernd eigentlich Mazda selbst opfere und so nur thue, was man ihm schuldig sei [2]).

---

1) Ys. 38, 4.

2) In Ys. haptangh. Ys. 39. In § 4 fasse ich âiš als Dat. Plur. von aêm auf und übersetze mithin: atha thwa âiš yazamaidê:

Dasselbe gilt auch von der Verehrung der Fravašis. Auch diese wird mit der Mazdas in den engsten Zusammenhang gebracht [1]). Im Yasna der sieben Kapitel ist die Rede von den Fravašis der frommen Männer und Frauen, und in der Lobpreisung [2]) wird die der wohlgeschaffenen mythischen Kuh, die Gayô maretans, des sterblichen Lebens, des Protoplasten der Menschheit, und die Zarathuštra Spitâmas des Gerechten erwähnt. Hier zuerst treffen wir diese Lehre, die im Religionssystem der jüngeren Avestabücher einen so wichtigen Platz einnimmt. In den Gâthas wird sie nicht erwähnt. Das kann Zufall sein, und Argumente e silentio sind schwache Beweise. Aber es ist doch bemerkenswert, dafs man von einer so belangreichen und eigenartigen Vorstellung in den ältesten Urkunden nicht die geringste Spur findet. Es liegt daher einiger Grund zu der Vermutung vor, dafs sie nicht zu der ältesten zarathustrischen Lehre gehörte und erst in dieser Periode aufgekommen ist, oder, wenn sie schon früher zum Volksglauben gehörte, was nicht unmöglich ist, erst jetzt mit ihr verbunden wurde. Jedenfalls darf das, was die späteren Quellen über diesen Glauben und den von ihm ausgehenden Kultus lehren, nicht auf diese Periode übertragen werden, und wir können ihn nicht beschreiben und erklären, bevor wir ihn in seiner vollen Entwickelung wahrnehmen.

„so opfern wir in ihnen (den Seelen) Dir (Mazda)". Siehe auch die folgende Anmerkung.

1) Ys. 37, 3 têm ašaunãm fravašîš narãmcâ nairinãmcâ yazamaidê. Wie man dieses sonderbare Wortgefüge auch auffassen mag, sei es indem man übersetzt „ihn und die Fravašis verehren wir", wie Darmesteter thut, sei es indem man umschreibt „ihn verehren wir durch die Verehrung der Fravašis der frommen Männer und Frauen", immer bezieht sich têm auf Mazda, und der Dienst steht also mit dem seinen im engsten Zusammenhange.

2) Âstaothw. Ys. 13, 7. Man sieht daraus, dafs die symbolisch-mythische Figur Gayô maretans schon sehr alt ist.

Eine andere, mit den beiden genannten nahe verwandte Lehre wurzelt schon in den Gâthas und bildet daher ohne Zweifel von Anfang an einen Bestandteil des zarathustrischen Glaubens. Ich meine die Lehre von den Ratus oder Herren, die in der Lobpreisung erwähnt wird [1]). Sie ist noch lange nicht, was sie später wurde, weder so mythologisch [2]) noch so vollständig durchgeführt. Sie ist noch sehr einfach und, irre ich mich nicht, auch von etwas anderer Art. Der Ratu ist noch keineswegs, mindestens nicht ausschliefslich, ein geistlicher Herr, wie später in der Regel. Man hat diese Bedeutung mit Unrecht den alten Texten aufgezwungen. Hier pafst sie durchaus nicht. So ist der Ratu, das Haupt der vier Klassen von Herren, Hausherr, Dorfherr, Stammesherr, Landesherr, kein Geringerer als Ahura Mazda selbst, was hier noch nicht zu bedeuten braucht, dafs die Priester über den weltlichen Machthabern stehen, sondern nur die Oberherrschaft der Gottheit auch über die Herrscher und die Verantwortlichkeit dieser ihr gegenüber bezeichnet. Von den göttlichen Frauen ist die mazdayasnische Lehre die Ratu, und sie ist das, zusammen mit der Erde, auch bezüglich der irdischen Frauen; Ratu hat hier also den Sinn „die Erste, die Ehrfurchtgebietendste, die Vornehmste". Der Ratu des lieblichsten und besten Körpers, mit dem sicher die Sonne gemeint wird, ist das Feuer, Âtar Ahura Mazdas. Das sind die himmlischen Ratus, die genannt werden. Aber es giebt auch irdische, und diese sind jetzt noch, was wir die Ausgezeichnetsten, die Koryphäen nennen würden. Die der drei Stände z. B., der Vâstryô-fšuyañs, der Bauern und Viehhirten, der Rathaêstars, der Ritter, der Âtharvans, der Feuerpriester, sind — wie deutlich gesagt wird — die tüchtigsten und eifrigsten unter ihnen, bei den Âthar-

1) Ys. 13, 1—3.

2) Vgl. z. B. Vispered 1, 1 und Bundehiš 24 und 29.

vans die besten Kenner der mazdayasnischen Lehre. Nur wenn es weiter heifst, dafs die gemeinschaftlichen Ratus aller Stände, die zusammen die besten Verteidiger der Lehre darstellen, die Ameša speñtas und die weisesten, wahrhaftigsten, hilfsbereitesten, durch ihren Verstand ausgezeichneten Saošyañts ihre Lehrmeister sind, könnte man an geistliche Herren denken [1]). Jedenfalls ist die Vorstellung noch frisch und frei: ein geregeltes System, wie später, ist die Lehre der Ratus noch nicht.

Ist also die zarathustrische Religion, so lange der Dialekt, in welchem die ältesten Lieder gedichtet sind, wiewohl mit kleinen Modifikationen, eine lebende Sprache war, nicht stehen geblieben, sondern hat sie sich offenbar in der Richtung vom Philosophischen zum mehr Populären entwickelt; zeigt sie schon Neigung dazu, von einer lebendigen, aus religiöser Inspiration hervorquellenden Lehre langsamer Hand zu einem festen System zu versteinern; hat sie vielleicht sogar einige fremde Elemente aufgenommen, welche nicht zur ursprünglichen Verkündigung gehörten, aber unter dem Volke, bei welchem diese Verkündigung sich ausbreitete, existierten und beliebt waren — trotz alledem hat sie von ihrer alten Reinheit noch nicht viel eingebüfst. Man hat die Grundprinzipien des zarathustrischen Glaubens noch durchaus nicht verleugnet, sondern die neuen Bestandteile ziemlich gut mit ihnen in Übereinstimmung gebracht. Die Majestät Ahura Mazdas, seine Erhabenheit über Alles im Himmel und auf Erden wird nicht verkürzt; denn wenn von seinen Frauen die Rede ist, so mufs dies noch nicht mehr mythologisch aufgefafst werden, als wenn man ihm in den Gâthas Söhne und Töchter giebt. Auch in der Lehre von den bösen Geistern ist keine Veränderung eingetreten; man könnte sie fast noch einfacher nennen als die

---

1) Ys. 13, 3 aêšãmciṭ bezieht sich auf die drei eben genannten Klassen.

der Gâthas. Von Ańrô mainyuš ist, wie gesagt, noch nicht die Rede, nur die Daêvas werden erwähnt. Und von all' den alten Volksgöttern und Heroen, die in der folgenden Periode acquiriert und zu zarathustrischen Yazatas umgeschaffen werden sollten, findet man hier noch keine Spur.

Anscheinend — denn die Quellen sind zu spärlich, um mit gröfserer Entschiedenheit sprechen zu können — ist im Kultus etwas mehr geändert. Der einzige Kultus, von dem die Gâthas deutlich sprechen, ist der des Feuers als des Alles durchdringenden, schöpferischen, wohlthätigen Geistes Mazda Ahuras. Aber sie enthalten keine Anspielung auf Opfer, welche den Wassern, den Seelen und den Fravašis gebracht werden, wie das nunmehr geschieht. Ein Beweis ist dies Stillschweigen wiederum nicht [1]). Aber es giebt einigen Grund zu der Vermutung, dafs diese Opfer auch Bestandteile der Volksreligion waren, welche erst später in der zarathustrischen zugelassen wurden.

Aus dieser Zeit müssen auch die Gebete stammen, welche seitdem beim Kultus beständig gebraucht und immer wiederholt werden. Oder besser: man hat wahrscheinlich schon jetzt begonnen, ein paar alte Texte, die ursprünglich keineswegs dazu bestimmt waren, als Gebete zu gebrauchen und hat dabei einige andere verfafst. Eins davon, das jedoch nur selten gebraucht wird, ist die letzte Strophe der Gâtha ahuńavaitî [2]): „Lehre mich, Mazda! die besten Gebete und Werke, die Du in gutem Geist und Gerechtigkeit vorschreibst als Verpflichtung des Lobsingenden. Offenbare Du in Deinem Reich gnädig das wahrhaftige Leben."

1) Das pluralische ârmaitîš — im Yasna haptangh. identisch mit den Wassern — kommt wenigstens einmal in den Gâthas vor.

2) Ys. 34, 15. In Zeile c, wo ich ferašém daô „mache offenbar, bringe ans Licht, bringe zum Vorschein" miteinander verbinde und haithyém ahûm als das wahrhaftige Leben auffasse, ist jedenfalls, wie die Tradition mit Recht will, vom Leben nachmals die Rede.

Ein anderes ist das schon früher genannte Airyéma išyô, das den Genius der Bruderschaft oder der Freundschaft zu der Vereinigung zarathustrischer Männer und Frauen einladet, ein altes Anhängsel zur fünften Gâtha, das schon in frühester Zeit ein Gebet gewesen sein kann.

Das heiligste von allen ist das Ahuna-vairya-Gebet, wie es gewöhnlich heifst, aus dem in späteren Zeiten das allmächtige Schöpferwort Ormazds erwachsen sollte. Es ist weder formal noch material ein Gebet, sondern ein Spruch, ganz im Metrum der ersten Gâtha, und wahrscheinlich ein Fragment von einem alten, jetzt verlorenen Liede. Diesem Alter und seinem geheimnisvollen Charakter — denn als Fragment ist es schwer verständlich — hat es die hohe Wertschätzung zu danken, welche man ihm zuteil werden liefs. Von den vielen Übersetzungen, die man versucht hat, kann keine ganz befriedigen, mehr durch Schuld des Textes als der Gelehrten, die aus den wahrscheinlich mangelhaft überlieferten Worten einen vernünftigen Sinn herauszubringen bestrebt waren. Ich gebe die folgende Übersetzung statt einer besseren:

„Wo das gewünschte (d. i. das wahre) Leben ist, da ist die Ordnung aus Gerechtigkeit (Aša), welche die Thaten des Lebens von frommem Sinn schafft, und gehört Mazda Ahura das Reich, das er geschaffen hat zur Beschirmung der Armen (d. h. der verfolgten Gläubigen)" [1]).

---

1) Die jüngste Übersetzung (von Darmesteter) spottet, so scharfsinnig sie auch sein mag, aller Grammatik. Die der ersten Reihe: „The will of the Lord is the Law of holiness", die in der franz. Übersetzung noch ebenso gegeben wird, ist sehr geistreich, aber thatsächlich mifslungen. Doch hat er den rechten Weg gewiesen, indem er ahu und ratu nicht als weltlichen und geistlichen Herrn auffafste. Sicher wird damit nicht Mazda gemeint, möglich würde nur sein, dafs es auf Zarathuštra zu beziehen wäre. Die letzten Worte des Gebetes stimmen einigermafsen überein mit dem Schlusse der letzten Gâtha, aber ebenso mit andern Stellen, und unterscheiden sich zu sehr von ihm, um — wie Darmesteter meint — eine Imitation desselben zu sein.

Ein anderes vielgebrauchtes Gebet ist die verkürzte Nachahmung einer Gâthastelle und zu dem Zwecke verfafst, beim Kultus gebraucht zu werden. Es heifst nach den ersten Worten Yeńhê hâtãm. Die letzte Strophe der Gâtha vohukhšathra [1]) lautet folgendermafsen: „Mazda Ahura weifs, von wem mir um der Gerechtigkeit willen das Beste zum Opfer (geschenkt wird); die gewesen sind und sind, sie bete ich mit ihren Namen an, ihnen nahe ich mit liebevoller Huldigung.“ Hieraus hat man dieses Gebet gemacht:

„Von welchem und von welcher das Gute um der Gerechtigkeit willen zum Opfer (geschenkt wird), Mazda Ahura weifs es. Ihnen (masc.) und ihnen (fem.) bringe ich Opfer.“

Das gebräuchlichste endlich, obwohl nicht das heiligste, aber jedenfalls das kürzeste von allen diesen Gebeten ist das Ašem vohu. Es lautet folgendermafsen:

„Das Aša ist das beste Gut, es ist das Heil. Heil sei dem, was das Gerechte ist für Aša vahišta [2]).“

Auch dies ist kein Gebet, sondern ein Spruch, oder wenn man will, eine Art Ave! Es ist vielleicht noch etwas älter als das Yeńhê hâtãm, denn es ist noch in reinem Gâthadialekt verfafst, und es ist deshalb so beliebt, weil das Aša das gesamte Leben des frommen Zarathustriers beherrschte und er ihm den höchsten Wert beilegte.

---

1) Ys. 51, 22. Das Gebet ist nicht im reinen Gâthadialekt geschrieben, wie schon das erste Wort Yeńhê, statt des gâthischen Yêhyâ, beweist.

2) Man vgl. hierzu den Kommentar in Ys. 20, 1 ff. Ahmai könnte auch „für uns“ sein. Die Übersetzung der zweiten Reihe durch Darmesteter: „Bonheur à celui qui est saint de la sainteté suprême“ ist schon deshalb abzulehnen, weil das neutrale hyaṭašem niemals bedeuten kann: „ihm, der heilig ist“.

Viertes Kapitel.

Die zarathustrische Religion nach dem jüngeren Avesta [1]).

1. Einleitung. Allgemeine Betrachtungen.

Die jüngeren im gâthischen Dialekt geschriebenen Texte zeugten wohl von Wandlungen in der Lehre der Gâthas, aber in der Hauptsache blieben sie doch der ursprünglichen Verkündigung treu. Es wurden einige mythologische Vorstellungen mit ihr verknüpft, einzelne Bräuche, die zu dem alten Naturdienst gehörten, wie die Verehrung der Gewässer, wurden als dem zarathustrischen Geiste nicht widerstreitend wieder eingeführt und im allgemeinen grundlegende Ideen etwas weiter ausgeführt. Aber diese Prinzipien blieben doch ziemlich unverkürzt in Geltung, die Lehre nüchtern, der Kultus, soweit wir es beurteilen können, einfach. Der ausgesprochen ethische Charakter der Mazdareligion wurde nicht verleugnet.

In eine ganz andere Gedankenwelt versetzt uns das

---

1) Unter dem jüngeren Avesta verstehen wir alle uns erhaltenen Texte, die zwar in der avestischen Sprache, aber nicht im gâthischen Dialekt verfafst sind; also nicht nur den Vendidâd, den Vispered und die nichtgâthischen Kapitel des Yasna, welche zum grofsen Officium gehören, sondern auch die Yašts, das Khorda-Avesta und die noch übriggebliebenen Fragmente von verlorenen Nasks. Wir nennen es das „jüngere", weil die gâthischen Texte offenbar seine Grundlage bilden, wenn es von der in diesen enthaltenen Lehre auch noch so sehr abgewichen ist.

jüngere Avesta. Die Fundamente der Lehre sind auch hier dieselben. Von dem, was die Gâthas predigen, wird nichts abgeschafft, es wird nur noch ein ziemliches Quantum hinzugefügt. Ahura Mazda wird nicht minder geehrt als früher. Ebenso die personifizierten Ideen, welche in den Gâthas seine Kinder oder Kreaturen heifsen. Man beschränkt sie sogar gewöhnlich auf sechs, giebt ihnen ausschliefslich den Namen Ameša-speñtas und stellt diese sechs an die Spitze der himmlischen Welt. Aber unter ihnen, die stärker hypostasiert, fast persönliche Götter geworden sind, steht nun ein Heer von Yazatas, neuen zarathustrischen Konzeptionen, alten Naturgöttern, wie Sonne und Mond, ja selbst altarischen Daêvas, von denen manche in Indien noch zu den Devas gehörten, wie Mithra, Tištrya und verschiedene andere. In der alten Lehre war dies auch schon geschehen, man denke an Aramati und an die Verehrung der Feuer und der Wasser, die wenigstens in der jüngeren Gâthaperiode im Schwange war. Aber man suchte damals dem, was man aus Natur- und Volksreligion behielt, wenigstens einen mystischen, am liebsten einen ethischen Sinn zu geben. Jetzt ist dies nicht mehr immer der Fall, denn das Ethische bildet oft nur einen dünnen Firnis und ist einmal sogar gänzlich beiseite geblieben. Dem Schöpfer von allem, was gut ist, steht nun ein hartnäckiger Widersacher als das Haupt aller Daêvas und Drujas gegenüber, der auf seinem eigenen Gebiet unbeschränkter Herrscher ist und, wiewohl minder mächtig als jener, doch all die guten Kreaturen verunreinigen und verderben kann, während er erst am Ende der Weltzeit überwunden werden soll. Gebräuche und Regeln sind eingeführt, welche selbst in den anderen Prosatexten nicht einmal angedeutet wurden, und das Haomaopfer ist das wichtigste geworden, ebenso wie bei den indischen Devadienern, womit im Einklang steht, dafs Haoma als Gott einen Ehrenplatz unter den zarathustrischen Yazatas

erhalten hat. Das sind nur erst die augenfälligsten Differenzpunkte, aber sie zeigen zur Genüge, dafs die mazdayasnische Religion in eine neue Periode eingetreten ist.

Ist hier nicht eine traurige Entartung an Stelle von Entwickelung zu konstatieren? Ein Rückschritt von einem beinahe monotheistischen Systeme zum Polytheismus, fast zur Abgötterei? Die alten Heilspropheten würden wahrscheinlich so darüber gedacht haben. Auch jetzt werden sicherlich die, welche an der überlieferten Lehre und ihren Institutionen treu festhielten, diese Neuerungen, mitgebracht von „den Atharvans, die von fern kamen“ [1]), sehr bedenklich gefunden haben. Und diese fühlten wohl, dafs viele Einspruch dagegen erheben würden. Die Mühe, welche sie sich gaben, um den Kultus der in zarathustrische Yazatas umgeprägten Götter als uralt und von Zarathuštra und Ahura Mazda selbst gutgeheifsen hinzustellen, beweist es; sie empfanden, dafs eine Rechtfertigung notwendig war. Aber wenn auch die orthodoxen Mazdaverehrer recht hatten, wenn sie Anstofs nahmen an dem, was sie hier geschehen sahen — dafs es geschah, war unvermeidlich. Neue erhabene religiöse Ideen, gereinigte, streng idealistische Kulte können in kleinerem Kreise, unter Hochgebildeten, Weisen oder Denkern, rein bewahrt und in Ehren gehalten werden, aber sie lassen sich nicht weiter verbreiten, ohne sofort etwas und stets mehr von ihrer Reinheit und Einheit zu verlieren. Die Menge des Volkes, die Minderentwickelten sind zwar geneigt, die neue Heilslehre anzunehmen, aber nicht auf Kosten von vielem, was ihnen und ihren Vätern

1) Ys. 42, 6 (Sp. 41, 33). Es ist die Litanei, welche dem letzten Kapitel des Yasna der sieben Kapitel angehängt und obgleich im Gâtha-Dialekt (nicht „dans le dialecte vulgaire“, wie Darmesteter sagt) geschrieben, dennoch ganz anderen Geistes und viel jüngeren Ursprungs ist als das Stück, hinter das man sie gestellt hat, überdies voll der albernsten Mythologie.

seit Jahrhunderten heilig und teuer war, und man sieht sich gezwungen, wenn man sie gewinnen will, jenem in dem neuen Religionssystem oder in dem neuen Kultus einen Platz einzuräumen. Es war notwendig. Sollte die zarathustrische Mazdaverehrung aus einer Theosophenschule oder einer kleinen Sekte eine mächtige Religion werden, die ins Volksleben eingriff und im stande war, die Nationen, bei welchen sie blühte, zur Erfüllung eines welthistorischen Berufes zu begeistern, dann mufste sie diesen Weg einschlagen. Hat sie dabei ihre ursprüngliche Einfachheit und Strenge verloren, so hat sie anderseits dadurch Macht gewonnen über die Herzen des Volkes, seine nationalen Erinnerungen und Überlieferungen vor dem Untergange bewahrt und wenigstens einen Teil seiner nationalen Poesie für die Nachwelt gerettet.

Wo diese neue Gestalt des Zarathustrismus entstanden ist, kann niemand mit Sicherheit sagen. Die Sprache, in der auch diese Urkunden geschrieben sind, ist nicht die altpersische und wahrscheinlich auch nicht die der arischen Meder. Sie ist identisch mit der der Gâthas — oder besser, ein nur wenig von ihr verschiedener Dialekt, vielleicht dieselbe Sprache in einer späteren Periode, vielleicht einfach die Mundart einer anderen Gegend. Es ist Grund zu der Annahme vorhanden, dafs das Gâthische in Nordirân, der andere Dialekt mehr im Osten, speziell im Südosten gesprochen wurde. Die bedeutende Rolle, welche die Verehrung des Haoma in diesen Schriften spielt, weist auf die an Indien grenzenden Landschaften Irâns, namentlich auf das Stromgebiet der Haraḫvaiti hin. Die politischen und ökonomischen Verhältnisse, welche in diesen Büchern vorausgesetzt werden, stimmen mit der Kulturstufe überein, welche wir dort erwarten können. Ob sie alle dort verfafst sind — geschrieben, wenigstens in ihrer gegenwärtigen Form sind sie erst viel später — ist eine andere Frage. Es

ist sehr wohl möglich, dafs einige von ihnen in Priesterschulen entstanden sind, welche in Westirân angesiedelt waren, obgleich es seltsam bleibt, dafs die Magier, die autoritativen Priester Medopersiens, auch in diesem Teile des Avesta nicht genannt werden. Die Yašts z. B. scheinen zum guten Teile in Persien oder Medien gedichtet zu sein, wenn auch nicht in der Landessprache, sondern in der durch den Kultus geheiligten. Aber der Ursprung der belangreichen Modifikationen, welche die zarathustrische Lehre nun erfuhr, scheint im Osten Irâns gesucht werden zu müssen. Das sind nicht willkürliche Annahmen, sondern Hypothesen, die einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit besitzen. Um sie zur historischen Gewifsheit zu erheben, dazu fehlen bis jetzt die Daten.

Nicht besser sind wir über die Zeit unterrichtet, wann diese Umwandlung der zarathustrischen Lehre sich vollzog. Nur so viel steht fest, dafs sie vor dem Ende der Achämenidenherrschaft geschah und wahrscheinlich lange vorher begonnen haben mufs. Die ältesten Berichte der Griechen beweisen, dafs das System, wie wir es im jüngeren Avesta finden, fertig war, ehe sie Kenntnis davon erhielten. Auch sind gewifs nicht alle Veränderungen auf einmal eingeführt. Zu den ältesten der neuen Bestandteile rechne ich den Haomadienst. Von den späteren können manche wohl erst im Westen, im eigentlichen Medien und Persien rezipiert sein. So unter anderen der Dienst des Mithra, des kriegerischen Gottes, dessen Name schon von altersher in Medien vorkommt, und der den kampflustigen Medern und Persern besonders teuer sein mufste. Indessen auch hier müssen wir uns mit einem gewissen Grade von Wahrscheinlichkeit begnügen.

Die Bücher und Fragmente, aus denen das jüngere Avesta besteht, sind auch nicht alle gleich alt, und sie sind obendrein stark überarbeitet und interpoliert. Der älteste Teil des Vendidâd, Fargard 3—18, ist wohl älter

als das künstlich zusammengesetzte Ritual von Yasna und Vispered, welches der alte Staota-yesnya enthält. Die in dieses Ritual aufgenommenen Yašts, wie der grofse Hôm-Yašt, bestanden vermutlich eher als die Sammlung von Yašts, wie wir sie heute besitzen, wennschon diese letzteren sehr alte Stücke einschliefsen, die vielleicht noch zu der vorzarathustrischen nationalen Litteratur gehörten. Auch sind einige dieser Yašts, wie der zweite und dritte, viel jünger als die meisten anderen. Dennoch ist es nicht möglich, die Religion, von welcher das jüngere Avesta zeugt, in ihrer fortschreitenden Entwickelung zu schildern. Wir werden sie als ein Ganzes nehmen müssen, ohne den Versuch zu machen, eine scharfe Scheidelinie zwischen Früherem und Späterem zu ziehen. Nur bei manchen Einzelheiten, wo es sehr deutlich hervortritt, werden wir auf jenen Unterschied hinweisen.

Man berücksichtige dabei, dafs dieses ganze Kapitel noch viel weniger als das vorhergehende die Geschichte einer Religion umfafst, die wirklich so existiert hat. Es enthält vielmehr die Beschreibung eines religiösen und rituellen Systems, einer Religions- und Sittenlehre, die wahrscheinlich niemals und nirgends vollständig verwirklicht ist, abgesehen vielleicht von einem kleinen Kreise von Priestern und Theologen. Es ist ihr Ideal, welches sie in diesen Urkunden darstellten. Wenn wir in einem folgenden Kapitel zusammenfassen, was uns von der iranischen Religion zur Zeit der Achaemeniden bekannt ist, so wird sich herausstellen, wie sehr man von den Vorschriften der Atharvans abwich. Erst unter den Sâsâniden wurde das Avesta, und zwar nachdem es ergänzt, vielfach umgearbeitet und mit den Bedürfnissen der Monarchie in Übereinstimmung gebracht worden war, allgemein als die göttliche Offenbarung betrachtet und vom Staate als höchste Norm anerkannt.

2. Ahura Mazda.

Ahura Mazda, dessen Namen nun regelmäfsig in dieser Reihenfolge, jedoch als zwei getrennte Wörter geschrieben werden, behält auch im jüngeren Avesta seinen Platz an der Spitze aller Yazatas, wie jetzt die Himmelsgeister heifsen. In allen Litaneien und Lobgesängen hat er den Vorrang, und der erste Tag des Monats ist ihm geheiligt. Selbst wenn er, vielleicht erst gegen das Ende der Achaemenidenherrschaft, mit Mithra zu einer Zweieinigkeit verbunden, und dieser mithin ihm einigermafsen gleichgestellt wird, heifst er der „Herr der (ganzen bewohnten) Welt“, Mithra nur „Landes- oder Reichsherr“ [1]. Auch Zarathuštra wird nun eine Art Unterkönig, mit welchem Ahura seine Herrschaft über die Menschheit wenigstens teilen mufs. Wird ihm als dem gröfsten Yazata gehuldigt, weil er alle himmlischen oder geistigen Yazatas unter sich hat, so folgt unmittelbar darauf die Verherrlichung Zarathuštras, der als Haupt der irdischen Yazatas mit nicht weniger erhabenen Titeln geehrt wird [2]. Letzterer ist also der Statthalter der irdischen Ökonomie, eine natürliche Folge der seit langem bestehenden Lehre, nach

1) Die Vereinigung der Namen Ahura und Mithra, wobei der letztere voransteht, zu einem dvandva, ungefähr wie die von Mitra und Varuṇa. Ys. 2, 11 und 16 heifst Ahura šôithrahê paiti, Mithra daiṅhupaiti. Die Namen für „Land“ sind in allen Sprachen doppelsinnig. So drückt der Titel der persischen Könige khšayathiya dahyunâm, den die babylonische Übersetzung bald durch šar matâti kiššat (?) ameluti (König der Länder der ganzen Menschheit), bald durch šar matâti ša napḫari lišanu gabbi (König der Länder der Gesamtheit aller Sprachen) wiedergiebt, ihre Weltherrschaft aus. Aber dafs im Avesta šôithra mehr umfafst als daiṅhu, erhellt aus Yt. 10, 75. Darmesteters Erklärung: „Herrschaft über die Natur (š. p.) und politische Landesverteilung (d. p.)“ ist also richtig, wenn wir die Natur hier auf die bewohnte Welt beschränken.

2) Ys. 16, 1 und 2. Der Gegensatz mainyaom — gaêthîm kann hier schwerlich etwas anderes als = „himmlisch—irdisch“ sein, obgleich die Wörter ursprünglich eine andere Bedeutung haben.

welcher er der Mittler ist, der die Offenbarung zuerst, schon seit der Schöpfung, von Ahura Mazda empfängt und sie den Menschen mitteilt. Das bleibt er auch jetzt, und die Gottheit ermutigt ihn immer mehr zu fragen und zeigt sich geneigt, diese Fragen immer wieder zu beantworten [1]). Die zarathuštrische Frage wird jetzt sogar personifiziert und unter die Yazatas eingereiht. In der Theorie bleibt mithin Mazda der Höchste, aber durch die Ausdehnung, welche einige Kulte, wie der des Haoma, später der des Mithra und der Anahita gewonnen haben, scheint seine Verehrung einigermaſsen in den Hintergrund gedrängt zu sein.

Der Schöpfer aller Dinge ist er geblieben, und er wird jetzt dem Anschein nach sogar mit Géuš tašan, wie früher bereits mit Speñta mainyu, völlig identifiziert. Man hat in der Reihenfolge, in der die Schöpfungen Ahura Mazdas aufgezählt werden, semitischen Einfluſs erkennen wollen. In der That werden sie in einem der Yašts [2]) auf sechs zurückgeführt, wenigstens soweit das Materielle in Frage kommt, und zwar in folgender Anordnung: der Himmel, die Wasser, die Erde, die Pflanzen, der Stier, von dem die Tiere, und Gaya (maretan), von dem die Menschen abstammen (wenigstens nach der Auffassung der späteren Lehre). Der zarathuštrische Autor fügt dann natürlich „die Welt der Gerechtigkeit (aša)“ hinzu. Diese Anordnung stimmt allerdings mit der in der babylonischen Schöpfungserzählung überein, aber mit

1) Vend. 18, 13 nennt Ahura Mazda sich paiti-vacištèm parštem: „der, wenn er gefragt wird, am meisten geneigt ist zu sprechen“.

2) Yšt. 13, 86. — Ys. 19, 1, welche Stelle hierbei auch wohl angeführt wird, hat eigentlich mit der Reihenfolge der Schöpfungen nichts zu thun, obschon der Anfang mit der zitierten Stelle des Yašt übereinstimmt, denn auf die Pflanzen, denen hier der Stier voraufgeht, folgen zuerst das Feuer Ahura Mazdas, dann der Fromme, und dann Daêvas, Khrafstras (die doch sicherlich keine Kreaturen des guten Gottes sind), dann die Menschen, die gesamte körperliche Welt und alle guten Dinge, geschaffen von Mazda und Aša.

der hebräischen der Genesis nur bezüglich der letzten drei. Doch ein festes System besafsen die Mazdayasner nicht. Vielmehr waren sie bestrebt, bei der Verherrlichung von Mazdas reiner Schöpfung so vollständig wie möglich zu sein. So in der langen Litanei der Schöpfung in Fargard 19 des Vendidâd, welche man als von Ahura Mazda selbst Zarathuštra in den Mund gelegt betrachtete. Dort gehen die Erde und die Gewässer vorauf, dann folgt der reine (Himmels-)Baum und das Meer Vourakaša, in dessen Mitte dieser Baum steht, dann erst kommen der höchste Himmel, das unendliche Licht und verschiedene Paradiese, dann stehen inmitten von allerhand himmlischen und anderen mythischen Wesen, wie der Fisch Kara, aus dem alle Fische hervorgegangen sind, die Gâthas als besondere Schöpfung und die sieben Weltteile (Karšvar), aber merkwürdig genug werden weder die Tiere, noch die Menschen, noch selbst beider Protoplasten erwähnt [1]).

Aber vor allem, bevor Himmel oder Erde oder irgend etwas anderes geschaffen wurde, so lehrt der Baghan

---

1) Vend. 19, 45 ff. Es ist einer der jüngsten Bestandteile des Vendidâd. Die Erde wird als „durch Ahura“, das Wasser als „durch Mazda“ geschaffen bezeichnet. Warum, und was der Unterschied ist zwischen ahuradhâta und mazdadhâta, kann ich nicht sagen. Vourakaša ist zwar eigentlich der Himmelsozean, aber der ḫvanvañt asman liegt höher. Das eigentliche Licht heifst hier ḫvadhâta, sich selbst das Gesetz gebend (nicht: durch sich selbst geschaffen). Der hier auch genannte mythische Ort Misvâna gâtu ḫvadhâta wird von der Tradition als der Ort aufgefafst, wo die überflüssigen guten Werke aufbewahrt werden, welche man beim jüngsten Gericht zur Herabminderung seiner bösen Thaten in Anrechnung bringen kann, das spätere haméstegãn, eine Art Fegefeuer. Darmesteter betrachtet die Worte jedoch mit Recht als Synonym des ewigen Lichthimmels, anaghra raocâo. Es ist der Ort, wo der (himmlische) Lohn nach eigenem Gesetz ausgeteilt wird. Soviel ich sehe, auch nicht verschieden von dem Himmel Ahura Mazdas, möge er nun vahišta ahû oder garo nmâna genannt werden.

Yašt [1]), hat Mazda das heilige Gebet Ahuna vairya geschaffen, das darum so grofse Wundermacht besitzt und dem, der es getreulich spricht, dieselbe Macht verleiht.

In der Vorstellung, welche das jüngere Avesta von Ahura Mazda giebt, mufs man verschiedene Elemente unterscheiden, populär-mythologische, poetische Bildersprache und theologische Spekulation. Man kann vermuten, dafs die letztgenannte das jüngste ist, aber es ist nicht ganz sicher. Populär ist die Vorstellung — und sie ist jedenfalls alt, denn man findet sie eigentlich schon in den Gâthas — dafs die Gottheit in dem Himmel Garonmâna wohnt. Dort sitzen die Himmelsgeister auf goldenen Thronen um ihn her, mit Nairyô-sanha, dem Feuergeist, neben ihnen, und wenn die gestorbenen Frommen nahen, so verläfst Vohumâno seinen Sitz und geht ihnen entgegen, um sie zu bewillkommnen [2]). Poetische Bildersprache dagegen ist es, wenn es heifst, dafs Ahura Mazda, zugleich mit Mithra, Rašnu und Speñta Ârmaiti, sich mit dem Himmel kleidet wie mit einem sternbesäeten Gewande, das aus geistigem Stoff gewoben ist und dessen Enden nicht zu sehen sind; eine Bildersprache, die

1) Der Baghan Yašt ist ein Kommentar zu den heiligsten Gebeten. Ys. 19, 1 ff.

2) Vend. 19, 31 ff. Nairyô-sanha, mit dem nach dortiger Angabe die Gerechten (ašavanô) zusammenwohnen, ist der wohlbekannte Feuergott der Ostarier Nâracamsa, der im Veda mit Agni identifiziert wird. Hier (19, 34) wird von ihm gesagt: astô mazdâo ahurahê mrûidhi nairyô-sanha. Mrûidhi hat sich wahrscheinlich aus dem folgenden Satze hier eingeschlichen, giebt hier keinen Sinn und mufs sicher gestrichen werden. Asta übersetzt die Tradition und natürlich Darmesteter mit ihr: „Freund“, Justi: „Gesandter“ (von as gehen), de Harlez: „Diener“. Man könnte geneigt sein, das Wort auch hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung „Körper“ zu nehmen, denn wie die Sonne kann auch das Feuer wohl der Körper der Gottheit heifsen. Porphyrius wufste schon, dafs der Körper des Oromazes dem Lichte gleicht, wie sein Geist der Wahrheit. Vgl. Rapp, ZDMG XIX, S. 49. Man hat mit Recht bemerkt, dafs Ahura Mazda für die zarathustrischen Theologen eigentlich konsubstantiell mit dem Licht sei.

Herodot vielleicht Anlafs zu seiner unrichtigen Mitteilung gegeben hat, dafs die Perser die Rundung des Himmels selbst als Gott verehrten. Aber es ist schon reine Theologie, wenn gelehrt wird, dafs er in der unendlichen Zeit schafft, dafs er unfehlbar an Verstand, unfehlbar in seiner Allwissenheit, dafs er immer wach und nüchtern ist, im Gegensatz zu den von Soma trunkenen Devas, die man verabscheute [1]). Und im Anfange des Yasna wird die ganze Lehre über den Allerhöchsten folgendermafsen zusammengefafst: „Ich rufe an und rede zu dem Schöpfer Ahura Mazda, dem strahlenden, voller Herrlichkeit, und dem gröfsten, besten, schönsten, stärksten, verständigsten, schön von Körper, dem obersten aus Gerechtigkeit, dem sehr weisen, allewege Freude spendenden, der uns geschaffen, der uns gebildet, der uns ernährt hat, der der allerwohlthätigste Geist ist." Wie jeder sieht, eine für diese Zeit und bei diesem Volke merkwürdig reine ethische Konzeption. Denn dafs es sich hier um keine jüngere Lehre handelt, die unter dem Einflufs abendländischer Spekulation entstanden sein könnte, sondern um eine Lehre aus der Blütezeit des altpersischen Reiches, geht daraus hervor, dafs nicht nur späte griechische Schriftsteller, wie Dio Chrysostomus oder Plutarch, sondern auch Xenophon diesen Gott der Perser bereits kannte, und alle ihn beschrieben als den Schöpfer aller guten Dinge, den Erhalter und Regenten der Welt [2]), wie wir ihn ja auch aus den Inschriften der Achaemeniden kennen lernen werden.

Aber das poetisch und ethisch Erhabene wird nicht von allen verstanden. Wer meinen könnte, in dem nach Ahura Mazda benannten und ihm besonders geweihten

1) Vend. 19, 20. Yt. 12, 1. Aḫvafnô abaṅhô an der erstgenannten Stelle ist buchstäblich = „ohne Schlaf und ohne Ruhe". Adhaoyô in dem schönen Anfange des Yašt ist = „ohne Irrtum, unfehlbar".

2) Vgl. die Stellen bei Rapp, ZDMG XIX, 47 ff.

Opferhymnus die reinste Gotteslehre der Zarathustrier zu finden, würde sich getäuscht sehen. Man findet in ihm hauptsächlich eine Reihe von Ehrennamen, die dem Schöpfer beigelegt und in der zu Anfang des Liedes ausgesprochenen Überzeugung zusammengestellt wurden, dafs in diesen Namen eine wunderbare Kraft liege, und dafs der, welcher sie kenne, eine unwiderstehliche Macht gegenüber allen Geistern des Reichs der Finsternis besitze. Und offenbar entsprach diese kleinliche Spielerei sehr dem herrschenden Geschmack, denn mehr als eine Hand ist in dem Yašt deutlich zu erkennen. Der ursprüngliche Autor, der die avestische Sprache noch sehr gut schrieb, begnügte sich wahrscheinlich mit fünf bekannten Epitheta: Beschirmer und Schöpfer (pâjušca dâtâca), Erhalter und Wisser (thrâtâca zhnâtâca) und wohlthätigster Geist (mainyu speništa). Aber ein anderer, der die heilige Sprache nicht ordentlich zu schreiben verstand, schob etwa zwanzig weitere ein, die er offenbar nicht ohne Anstrengung zusammengebracht hatte. Ein späterer, sprachlich noch weniger geübter, aber fleifsigerer Interpolator verstand gegen vierundfünfzig zusammenzubringen [1]). Ein trauriger Beweis dafür, dafs der Geist entschwunden war.

Dies war jedoch noch ein relativ unschuldiges Theologenvergnügen. Ärger ist es, wenn in anderen Yašts nicht nur die Autorität Ahura Mazdas benutzt wird, um

---

1) Der Hôrmezd-Yašt, obgleich er der höchsten Gottheit geweiht ist und an der Spitze der ganzen Sammlung steht, ist einer der jüngsten. Der erste Interpolator Yt. 1, 7 hat seine zwanzig dadurch erhalten, dafs er Ahura und Mazda jedes für sich besonders zählte, den Namen des Amšaspand Aša vahišta hinzufügte und drei Namen noch einmal in anderer Form wiederholte. Die 54 des zweiten Interpolators sind dadurch zu stande gekommen, dafs 16 von den anderen 20 noch einmal aufgenommen, 14 die Superlative hinzugefügt und ferner eine Anzahl wiederholt wurden. Eine scharfsinnige Rekonstruktion des Yašt in seiner ursprünglichen Gestalt hat Bartholomae in seinen Arischen Forschungen I, 149 ff. versucht.

die Einführung einiger altirânischer Gottheiten als gut zarathustrischer Yazatas zu rechtfertigen und ihren Kultus als orthodox zu empfehlen, sondern man ihn sogar so weit in das Menschliche herabzieht, dafs er mit Zarathuštra als Erster genannt wird, der solchen unzarathustrischen Wesen in Airyanem vaêjô, dem arischen Stammlande, Opfer darbrachte. Man müfste sich sonst dieses Opfern als ein ihnen gastfrei dargebotenes gemeinsames Opfermahl vorgestellt haben.

3. Die Ameša Spentas und andere zarathustrische Yazatas.

Bezeichnete der Name Ameša speñta in der jüngeren gâthischen Periode wahrscheinlich alle Himmelsgeister, die man verehrte, und selbst alle seligen Frommen, so findet man von diesem allgemeineren Gebrauch im jüngeren Avesta nur noch ein vereinzeltes Überbleibsel. So werden mit Mazda und seinen sechs Trabanten ein einziges Mal auch das Feuer Ahura Mazdas, Géuš urva und Géuš tašan zu den unsterblichen Wohlthätern gerechnet [1]), und ist später noch von dreiunddreifsig derselben die Rede. Einmal wird der Name sogar wahrscheinlich von den Sternen gebraucht, und dann wohl von diesen als den Seelen der Verstorbenen [2]). In der

1) Ys. 1 und 2. Das Feuer Ahura Mazdas wird darin ausdrücklich genannt: yaêtuštema amešanãm spèñtanãm, was man gewöhnlich erklärt als den A. sp., der am schnellsten kommt, den hilfreichsten. Dagegen heifsen Ys. 16, 4 die bekannten sechs die erstgeschaffenen, heilsbegierigen Geschöpfe Ahura Mazdas, und wird das Feuer erst angerufen, nachdem der Name A. M.'s noch einmal wiederholt ist, und Ys. 66, 1 werden Sraoša und das Feuer A. M.'s, des hohen Herrn des Kultus, sehr deutlich von den heiligen oder wohlthätigen Unsterblichen unterschieden.

2) Yt. 7, 3 vgl. mit 8, 1. An der erstgenannten Stelle heifst es: „Sobald der Mond sich zeigt, gehen die A. sp.'s auf, sammeln ihr Licht oder ihre Glorie und verteilen sie über die von Ahura geschaffene Erde.“ An der zweiten Stelle wird ungefähr dasselbe von den funkelnden Sternen

Regel jedoch sind sie nun auf sieben beschränkt, mit Ahura Mazda an der Spitze, und diese sieben wurden als eine Art Erzengel über die jetzt so zahlreich gewordenen Himmelsmächte erhoben, deren allgemeine Bezeichnung das auch bei den Indern nicht ungebräuchliche Yazata (skr. yajata) wird. Ihnen gebührt dann auch vor allem Lob und Anbetung, Opferspende, Verherrlichung und Gebet, ihnen gehören das Leben und alle Güter des Lebens, und auf schimmernden Pfaden steigen sie hernieder, um bei dem Gottesdienst der Frommen gegenwärtig zu sein. Die schönsten Ehrennamen erkennt man ihnen zu, diesen Unvergänglichen, diesen gut regierenden Fürsten, diesen guten Gebern mit dem guten Auge (verezi-dôithra), Schöpfern, Bildnern, Erbarmern und Versorgern, Beschirmern und Begünstigern aller Schöpfungen Mazdas, die diesem auch bei der Schöpfung der neuen Welt nach der Auferstehung am jüngsten Tage mehr als alle anderen Yazatas zur Seite stehen werden. Aber vorzüglich wird ihre Einigkeit betont. Eins sind sie, diese sieben, eines Sinnes und einig in Wort und That, eins auch mit Ahura Mazda, der ihrer aller Vater und Lehrmeister ist. Denn sie lesen einander in der Seele, und alle sinnen sie nach über Wohldenken, Wohlreden und Wohlthun und über Garô-nmana, den Himmel [1]. So wird die Siebenzahl eigentlich eine Siebeneinigkeit in Mazda und wird auf mystische Weise ausgedrückt, dafs die sechs von ihm unterschiedenen Personen eigentlich nur Eigenschaften oder Wirkungen von ihm selbst sind. Es ist in der That eine Ergänzung des Gottesbegriffes, ein Versuch, in das Eine das Mannig-

---

gesagt. Mit diesen A. sp.'s und Sternen können natürlich die sieben Planeten nicht gemeint sein, denn diese sind bei den Iraniern böse Wesen.

1) Diese Skizze der Lehre von den Ameša speñtas ist hauptsächlich den beiden Parallelstellen aus dem Farvardin- und dem Zamyad-Yašt entlehnt, Yt. 13, 82 ff. und 19, 15 ff. Vgl. auch Ys. 14, 1 und 2.

faltige einzuschliefsen, weil in dem Namen Ahura Mazda, buchstäblich genommen, nur die hohe Weisheit Gottes angedeutet wird [1]). Die Keime dieser Vorstellung kann man schon in den Gâthas finden, und sie geht vielleicht noch weiter zurück, denn von der Willensidentität der Âdityas ist auch bei den Indern die Rede.

Nimmt man jeden dieser Ameša speñtas für sich, so findet man Stellen genug im jüngeren Avesta, welche beweisen, dafs man ihre ursprüngliche ethische Bedeutung noch nicht vergessen hatte, aber hier und da auch Spuren der traditionellen Lehre, die ihnen ganz andere, realistische Funktionen zuschrieb. Zunächst werden sie, wenigstens im Khorda-Avesta, aus abstrakten Ideen mit neutralen oder weiblichen Namen männliche Genien; sogar die sehr weiblichen Haurvatâṭ und Amĕrĕtâṭ heifsen Herren [2]). Den Namen der Ârmaiti, die, wie früher bemerkt ist, ursprünglich auch als Göttin der Erde gedacht wurde, gebraucht man einige Male für die Erde selbst; den Aša vahištas, der offenbar schon zum Genius des Feuers erniedrigt ist, für das Feuer selbst. Khšathra vairya kann an einigen Stellen keine andere Bedeutung als „Metall" haben; man weifs, dafs er in der späteren Lehre aus dem Genius des Reiches, d. h. des Reiches Ahura Mazdas, zum Beschirmer der Metalle wird. Haurvatâṭ und Ameretâṭ, die Genien von Speise und Trank der Himmlischen, der Unsterblichen, deren Namen selbst Heil (buchstäblich: Vollkommenheit) und Unsterblichkeit bedeuten, werden zuerst, und in sehr natürlicher Weise, die Stiller von Hunger und Durst, obgleich dies nicht mit der gâthischen Lehre harmonierte, welche

1) Schon Rapp, ZDMG XIX, 64 hat etwas Ähnliches bemerkt. Aber wenn er die A. sp.'s „marklose Personifikationen, Gestalten ohne Fleisch und Blut, blofse Abstraktionen" nennt, dann gilt dies nur für die Lehre in ihrer ursprünglichen Gestalt und in den Spekulationen der Priester, nicht für die Volksvorstellung.

2) Sîrôze 1, 6 und 7.

beiden als auschliefslich himmlischen Gaben die irdischen Segnungen von Kraft und Ausdauer gegenüberstellte. Schliefslich wurde umgekehrt der erste zum Genius der Wasser, der zweite zu dem der Pflanzen; durch welche Grille der theologischen Spekulation, die durch nichts gerechtfertigt wird, ist schwerlich noch festzustellen. Aber für das letztere findet man im Avesta noch keinen sicheren Beweis [1]). Ebensowenig sinkt in unseren Urkunden, die jüngsten nicht ausgenommen, Vohumanô noch zu dem Range eines Herrn der Tiere herab, wozu die spätere Lehre ihn erniedrigt. Dafs er wohl einmal als himmlischer Typus des Menschen vorkommt und sein Name dann einfach „der Mensch" bedeutet, ist erklärlich und kommt schon in den Gâthas vor [2]). Wir werden nicht versuchen, die grofsen Wandlungen in ihrer Bedeutung, welche manche Ameša speñtas mithin schon in dieser Periode, wenn auch wahrscheinlich erst gegen das Ende derselben erfuhren, sämtlich zu erklären. Bei einzelnen ist dies unmöglich. Aša vahišta ist zwar ein Begriff, der alles, was schicklich, geziemend, pflichtmäfsig ist, die ganze Gerechtigkeit umfafst, aber als Personifikation der sakralen Reinheit und des Kultus konnte dieser Genius von selbst der Schutzpatròn des Feuers werden. Von Årmaiti, Haurvatâṭ und Amĕrĕtâṭ sprachen wir bereits. Aber was den Genius des Himmelreiches, der göttlichen Herrschaft, zum Herrn der Metalle machen konnte, ist

1) Für ârmaiti als Erde, aša vahišta als Feuer, khšathra vairya als Metall vergleiche man die bei Justi, HB. der Zendsprache, in voce angeführten Stellen. Nach ihm, siehe bei haurvatât und amĕrĕtât, sollen diese Wörter an zwei gleichlautenden Stellen die flüssigen Opfergaben und das Holz des Opfers bedeuten, was die natürlich auch von Darmesteter befolgte traditionelle Erklärung ist, aber aus dem Texte ist das nicht zu entnehmen. Vielmehr mufs hier umgekehrt das erste als draona, das zweite als flüssige Opfergabe aufgefafst werden.

2) Vgl. hier auch Justi, HB. der Zendsprache, voc. manaṅh, c. Die meisten dort besprochenen Stellen sind gâthisch.

nicht deutlich. Die späteren Theologen wissen dies zwar. Die Herrschaft, die sie als Königtum überhaupt auffassen, wird aufrecht erhalten und ausgebreitet durch die Waffen, und diese sind von Metall [1]). Der Grund mufs natürlich ein anderer sein, der sich jedoch jetzt unserer Kenntnis entzieht. Weit eher möchte ich die Ursache in der uralten Verwandtschaft der Begriffe „Reich" und „Reichtum" suchen und demgemäfs an den Geldwert der Metalle denken [2]).

Wie Vohumanô als Bahman der Herr der Tiere geworden ist, ist nicht weniger rätselhaft. Aber wenn man bemerkt, dafs die Ritualisten unter seinen Helfern den Mond und die Seele des Rindes voranstellen, und dafs aus dem Samen des getöteten protoplastischen Rindes, der im Monde (gaocithra) gereinigt ist, Menschen und Tiere entstehen, dann findet man in dieser mythischen Vorstellung vielleicht die Brücke zu der späteren Lehre, welche jedoch in der von uns behandelten Epoche noch nicht gebildet zu sein scheint.

Vohumanô wird im Gegenteil im jüngeren Avesta eher erhöht als erniedrigt. Er bleibt nicht nur der vornehmste der auf das engste mit Ahura Mazda verbundenen Ameša speñtas, sondern jener schafft erst, nachdem er mit ihm überlegt hat, und von den Ameša speñtas heifst es, dafs sie mit ihm zusammenwohnen, weil sie eigentlich von ihm gezeugt und hervorgebracht sind [3]). Ja, man könnte fast an Identifikation von Ahura Mazda und Vohumanô denken, wenn man liest, dafs Speñta Årmaiti

---

1) Vgl. das unedierte Bruchstück aus dem grofsen Bundahiš, übersetzt von Darmesteter, Zend-Avesta II, 305 suiv.

2) Ich denke hier an den δημιοῦργος πλούτου des Plutarch, womit sicherlich nicht Haurvatâṭ gemeint sein kann, wie man gewöhnlich annimmt. Hierin mufs vielmehr Khšathra stecken. Der δ. εὐνομίας, mit dem man Khšathra identifiziert, ist vielmehr vañhuyâ daêna, das gute Gesetz oder die gute Lehre.

3) Mâta bûṭa, Visp. 11, 12.

und Aša zuerst von allen reinen Kreaturen geschaffen sind, wonach Vohumanô, der ihnen immer voraufgeht, zu den ungeschaffenen Himmelsmächten gerechnet würde [1]).

Årmaiti behält ihre doppelte Rolle als Schutzgeist der Erde und Personifikation des rechten Denkens, aus dem die religiösen Lieder und Sprüche hervorgehen. Die Macht über die bösen Geister, welche man diesen heiligen Texten beilegt, wird folglich als die ihrige betrachtet. Sie bricht ihren Angriff, verwirrt ihren Verstand, lähmt ihre Hände [2]). Durch ihren Blick macht sie den Mörder kraftlos [3]). Sie ist es, der man alle Kenntnis von Gâthas und Yasna, aber auch die Antworten auf alle Fragen verdankt [4]). Das ist die eine Seite ihres Wesens. Dagegen ruft Yima sie als den Schutzgeist der Erde an, wenn er diese ausbreitet [5]). Zu ihr, mit Mazda zusammen, betet man um Gesundheit für das Vieh, die Männer und den frommen Nachwuchs, auf dafs alle Hausgenossen Sommer und Winter auf ihrem Gebiete wohnen mögen [6]). Aber wehe dem, der den guten Ackerbauer, den wahren Frommen nicht mildthätig behandelt. Die erzürnte Göttin stürzt ihn zur Strafe für seinen Geiz in die Finsternis, die Welt des Schmerzes, den schlimmsten Ort, den tiefsten Abgrund [7]).

Die Verehrung Sraošas, des Genius der Offenbarung,

---

1) Visp. 19, 2.

2) Yt. 1, 27. aêšãm mufs auf böse Wesen gehen. Die beiden letzten Reihen der Strophe verstehe ich nicht.

3) Yt. 1, 29. Als Beschirmerin gegen die Dämonen wird sie auch mit Ahura Mazda zusammen angerufen, Vend. 8, 21.

4) Vend. 18, 51.

5) Vend. 2, 10 und 18. Sie heifst dort sogar die Wohnung, deren Meister (paiti) Ahura Mazda ist.

6) Ys. 16, 10.

7) Vend. 3, 35. Sie darum zu einer in der Tiefe wohnenden chthonischen Göttin machen zu wollen, ist keineswegs gerechtfertigt. Darmesteter that dies in seiner englischen Übersetzung. In der französischen wiederholt er jedoch diese Ansicht nicht.

der in den Gâthas als der Hörer und der Gehorsame der Mittler zwischen den Himmelswesen und den Menschen ist, hat im jüngeren Avesta einen hohen Aufschwung genommen [1]). Mit lebendigen Farben, in Bildern, die teilweise der Naturmythologie entlehnt, aber nicht ohne poetische Erhabenheit sind, schildert ihn der Srôš-Yašt, wenigstens wenn wir das Lied von prosaischen Zusätzen der späteren Theologen befreien. Er zuerst von allen Geschöpfen Mazdas hat nach reinem Ritus, mit baresma in der Hand und die heiligen Lieder singend, Ahura selbst, die sechs Ameša speñtas und die Dyas, welche die Welt schuf und beschirmt [2]), verehrt, und umgekehrt

1) Die Quellen, aus denen wir die Kenntnis des jungavestischen Sraoša schöpfen müssen, sind zum Teil sehr jung. Die älteste und wichtigste ist der Srôš-Yašt, Ys. 57, von dem Srôš-yašt-hadokht eine jüngere, verkürzte Redaktion ist. Viel später ist das merkwürdige Gespräch zwischen Sraoša und der Drukhš, Vend. 18, 30—59. In dem Yašt ist allerdings die Rede von den fünf Gâthas des Spitama, des frommen Zarathuštra, die er singt nach dem Metrum, dem Yasna haptanghâiti und dem Fšûšomãthra und von noch anderen Texten, bezüglich deren wir nicht wissen, ob wirkliche Bücher damit gemeint sind (wie paiti-parštó-sravañhem, vgl. Yt. 5, 91 parštô-vacañhô). Ys. 57, 8 und 22. [Vend. 18, 51 nennt nur dies letzte mit den Gâthas und dem Yasna (l. c.).] Es leidet jedoch keinen Zweifel, dafs die Passage des Yašt, wo diese heilige Litteratur aufgezählt wird, ursprünglich nicht dazu gehörte. Sie ist Prosa, während der metrische Teil nur vom Ahuna-vairya redet.

2) Wer diese páyu thworestara sind, hat von jeher den Auslegern Kopfzerbrechen verursacht. Die Tradition denkt an zwei Funktionen Mithras, Darmesteter an Mithra und Ahura, die mehrfach in dieser Weise zu einem Dvandva verbunden werden. Wie seltsam es auch scheinen möge, ich meine doch, dafs sie keine anderen sind als die beiden Geister, mainyû, die auch in Str. 17 als die Schöpfer der Welt genannt werden, speñta und añra. Añra mainyu ist für den Dichter dieses Yašt noch kein böser Geist, der Ahura Mazda feindlich gegenübersteht, und von diesem letzteren, der schon genannt ist, werden hier die beiden Schöpfer unterschieden. § 32, wo Añra mainyu als böser Geist genannt wird, ist ein späteres Einschiebsel in das alte Lied. Für den Dichter sind Tod (mahrkât), Aêšma und die Haênas mit der Daêvadrukhš und Vidhôtuš die wichtigsten bösen Geister. Vgl. Str. 25.

kommt auch ihm ein Haoma-Opfer zu. Hat doch Haoma selbst ihm auf dem höchsten Gipfel der Hara-bareza, des Götterberges, wo auch sein glänzender Palast steht, schon ein Opfer gebracht. Aber nicht nur ein himmlischer Priester, auch ein Heilsprophet ist er, der grofse Lehrer, der den reinen Glauben, das Gesetz Mazdas, über die Erde verbreitet, und durch dessen siegreiche Autorität, Wissenschaft und Weisheit die unsterblichen Wohlthäter selbst durch die sieben Weltteile gehen. Ein himmlisçhes Viergespann von Rossen, helleuchtend ohne Schatten, führt ihn mit unerreichter Schnelligkeit von der einen Seite des Himmels nach der anderen, und dreimal am Tage, dreimal in der Nacht durcheilt er das Karšvare Ḫvaniratha, diese Menschenwelt, mit seiner Waffe, dem Wunderwort Ahuna vairya, in der Hand. Darum können Unheil, Verderben und Widerwärtigkeiten das Haus nicht treffen, wo man ihn gastfrei empfängt. Kein böser Geist kann ihm jemals widerstehen. Er fürchtet keinen von ihnen, aber sie zittern und krümmen sich vor ihm. Er zerschmettert ihnen den Kopf mit seiner gewaltigen Keule, er, der Mutige, Schnelle, Starke, Heldenhafte, Hocherhabene, der nach jedem Siege triumphierend zurückkehrt in die Versammlung (vyakhman) der Ameša speñtas, wohin er von rechtswegen gehört. Niemals ruht er, der allezeit Wachsame, der keinen Schlaf gekannt hat, seit die beiden Geister diese körperliche und geistige Welt schufen und demzufolge der Streit der beiden Mächte begann. Mit erhobenem Schwert steht er um Mitternacht, die lebendige Welt beschirmend, und sicher und ruhig, wie in einer wohlbewachten Festung, schlummern die armen Frommen, beide Männer und Frauen.

Wir werden in dieser schönen Konzeption keinen Naturgott suchen. Sraoša ist eine echt zarathustrische Schöpfung von altersher, eine personifizierte Abstraktion, wie sein Name andeutet, der Genius des Gehorsams und

daher der göttlichen Offenbarung. Jetzt wird er die Personifikation der göttlichen Offenbarung nicht nur, weshalb ihn der Genius der Wahrheit Arsti begleitet, sondern der ganzen Religion, der siegreichen, die sich mit unglaublicher Schnelligkeit verbreitet, gegen welche die Mächte der Finsternis und der Unwissenheit nichts vermögen, und die alles Unheil vom Haupt des Frommen abwendet; das Ideal des wahren Atharvan zugleich, der, während alle schlafen, die Nächte betend und sinnend durchwacht und das reine Feuer unterhält, vor dem die Daêvas fliehen. Den Naturmythen sind die Züge des poetischen Bildes entlehnt, der Yazata selbst ist eine rein ethische Figur. Und dafs in der Volksreligion der Hahn, Parôdarš, der emporschauende Vogel, wie die Frommen, nicht Kahrkataš, wie die schlechtredenden Menschen ihn nennen, sein heiliger Vogel wurde, darf nicht aus einem alten animistischen Kulte abgeleitet, sondern mufs bei dem Genius der Wachsamkeit als natürliche Symbolik betrachtet werden. Ist er es doch, der zu bestimmten Stunden der Nacht den Frommen weckt, um das Feuer zu unterhalten, und ihn des Morgens zum Gebete ruft. Im Kampfe gegen den Schlafdaêva Bušyãšta ist er dadurch Sraošas Bundesgenosse. So ist, was sich ebenso leicht erklärt, Sraoša selbst der Bundesgenosse und Mitstreiter des Genius der Treue, des Feindes von Lügen und Unwahrheit, Mithras, und als der Dichter des diesem Gott geweihten Liedes beschrieben hat, wie Mithra und Rašnu die Schänder von Wahrheit und Treue, die Mithro-drujaš, hüben und drüben einander zutreiben, sagt er zugleich, dafs Sraoša sie diesen beiden Beschirmern der Gottesfürchtigen zubläst [1]). Man würde

1) Yt. 10, 41. Sraošô ašyô vispaêibyô naêmaêibyô hãmvâiti paiti thrâtâra yazata: Der fromme S. bläst sie von allen Orten zusammen nach den zwei schützenden Göttern. In Str. 52 ist S. mit Nairyô-sanha Mithras Mitstreiter.

sich jedenfalls täuschen, wenn man daraus schliefsen wollte, dafs er früher ein Windgott gewesen sein müsse.

Ganz eigenartig ist das Gespräch Sraošas mit der Drukhš, welches Vend. 18 hat. Der Autor will die Reinigungen und die Büfsungen vorschreiben, welche man nach einigen Übertretungen des Reinheitsgesetzes oder unwillkürlichen Befleckungen zu beobachten hat. Und um diese Vorschriften eindringlicher zu machen, stellt er es so dar, dafs die Drukhš selbst Sraoša dies enthüllt, dafs vor allem, nach ihrem eigenen Zeugnis, solch ein bewufster oder unbewufster Übertreter fleischliche Gemeinschaft mit ihr gepflogen habe. Die Drukhš, zitternd vor der drohenden Keule des Yazata, redet ihn mit höflichen Worten an und giebt, widerwillig, aber von Furcht getrieben, vollständigen Aufschlufs, obgleich sie selbst mit Scheltworten überhäuft wird. Es ist nur die Einkleidung eines besonderen Gesetzes, aber sie beweist, wie hoch man die Macht der Yazatas über die der Dämonen erhaben achtete.

Haben die Ameša speñtas und Sraoša in dieser Periode eine schärfer umrissene Persönlichkeit erhalten, als sie ihnen in der gâthischen zugeschrieben wurde, so war es nur natürlich, dafs sich die Theologie, als sich die neue Religion in weiteren Kreisen verbreitete, in dieser Richtung fortentwickelte. Die Dichter selbst hatten den Weg dazu gebahnt. Aber damit begnügte man sich nicht mehr. Manche Begriffe, die in den Gâthas noch nicht mehr als solche, noch ganz unpersönlich sind, werden im jüngeren Avesta zu persönlichen Yazatas erhoben und dementsprechend verehrt. Rechtschaffenheit und Wahrheit, die wahre Lehre und die Weisheit, die göttliche Erleuchtung sind dafür die sprechendsten Beispiele.

Was recht und wahrhaftig ist, wird nun in der Welt der Himmelsgeister repräsentiert durch die Yazatas Arštâṭ (Aršti), Erethé, Rasâstâṭ und vor allem durch Rašnu.

Rašnu razišta, die rechtschaffenste Rechtschaffenheit, hat unter diesen vieren die gröfste Bedeutung. Er hat seinen eigenen Yašt, in dem er eingeladen wird, bei verschiedenen Arten von Gottesurteilen (vara) gegenwärtig zu sein, und in dem er vorgestellt wird als in allen Teilen des Weltalls weilend, von den sieben Weltteilen an bis zu dem ungeschaffenen Licht und den himmlischen Paradiesen. Die Einladung ist jedoch zuerst allein an Mazda selbst gerichtet, geht dann aber unvermerkt auf Rašnu über, der auch in der That nichts anderes ist als die Personifikation des unfehlbaren und allwissenden Gottes [1]. Bei seinem Namen einen falschen Eid zu schwören, wenn man vor dem kochenden Eidwasser steht, ist eine ebenso grofse Sünde, als Mithra zu betrügen [2]. Die Wahrheit ist sein Gesetz). Bei der Cinvaṭ-Brücke, über welche die Frommen zum Himmel emporsteigen, hält er mit Mithra und Sraoša die Wacht [4]. Vermutlich ist es griechischer Einflufs gewesen, der aus diesen dreien Totenrichter werden liefs, und die spätere Tradition, nach welcher er für die Seelenwäger Arstâṭ und Zamyaṭ das Gleichgewicht hält, ist vielleicht ägyptischen Ursprungs. Aber jedenfalls stehen alle diese Vorstellungen mit seinem ursprünglichen Charakter im Einklang.

Cista oder Cistî, die Weisheit, ist ein altzarathustrischer Begriff, der sogar in dem Namen von Zarathuštras Tochter Pôurucistî vorkommt [5], und ebenso steht es mit Daêna, das mehrmals in den Gâthas für die neue Lehre, den wahren Glauben [6] gebraucht wird. Beide werden nun

1) Rašn-yašt, Yt. 12. Auch Vend. 4, 55 kommt Rašnu bei dem Gottesurteil.

2) Vend. 4, 54 f.

3) Afrin Paigh. Zart. (Yt. 23 Westerg.) 7. Vgl. auch Yt. 12: aršukhdhahê vacaṅhô yaṭ frâdat-gaêthahê khš.

4) Vend. Pehlvi 13, 9 Citat, Darmesteter ZA. III.

5) Selbst Ys. 51, 16 ff. fafst Mills, The Gâthas², p. 186, Cištî = Sophia als Eigennamen auf.

6) Die „Lehre“, der wahre „Glaube“ scheint mir die beste Über-

als Cista razišta und Daêna mazdayasnî persönliche Yazatas, denen der Dîn-Yašt geweiht ist. Obwohl unterschieden, werden sie doch nicht geschieden und von dem Verfasser des dürftigen Stückes einander völlig gleichgestellt [1]). Die Verehrung der mazdayasnischen Lehre und der wahrhaftigsten Weisheit war zarathustrisch orthodox, aber dafs beiden nun ein besonderer Kult zugestanden wurde, scheint der Autor einigermafsen rechtfertigen zu wollen. Wenigstens versäumt er nicht zu bemerken, dafs Zarathuštra selbst und Hvôvî, seine Gattin, schon Cišta Opfer darbrachten, er in der Hoffnung, dadurch einen scharfen Blick und Gesundheit zu erlangen, beide in dem Vertrauen, dafs sie durch sie gut, d. h. nach der daêna denken, reden und handeln lernen würden [2]), und alle Atharvans und guten Fürsten folgen ihnen in diesem Kultus nach. Die Atharvans, die hier „von fern gewünscht" [3]) heifsen, empfangen von ihr ein gutes Gedächtnis (um die daêna auswendig zu lernen) und Gesundheit, um sie in der Welt zu verbreiten, der Landesherr Frieden für sein Land und auch Gesundheit.

Eine ganz eigenartige iranische Vorstellung, welche die zarathustrische Lehre sich angeeignet und auf ihre Weise entwickelt hat, ist das ẖvarena. Wieviel Eigennamen damit zusammengesetzt sind, ist bekannt. Die

---

setzung für daêna zu sein. Weder das „Gesetz" (Justi), noch die „Religion" (Darmesteter, Mills) geben den Sinn richtig wieder, obwohl es verwandte Begriffe sind.

1) Der Dîn-yašt (Yt. 16), obgleich nach Daêna benannt, beschäftigt sich hauptsächlich mit Cišta. In § 1 jedoch wird diese der ersteren gänzlich gleichgestellt. Das Stück ist eine unbedeutende Komposition in Prosa und zum Teil Yt. 14 entlehnt.

2) Yt. 16, 15 sagt eigentlich, dafs Hvôvî sich von Cišta als ihr Loos, ihr beschiedenes Teil (baghem), Zarathuštra zum Manne wünschte, um so der daêna zu folgen.

3) Dûraê frakâtô (besser als die Lesart ° dâtô). Vgl. Ys. 42, 6, wo gesagt wird, dafs sie von fern kamen (yôi aêyãn dûrât), wünschend die Länder zu heiligen (ašô-išô).

ältesten, von denen wir wissen, sind wohl die beiden medischen Könige Sitir-parna und E-parna, welche Esarhaddon bekriegt und besiegt [1]). Ursprünglich wird es wohl das Himmelslicht selbst gewesen sein in seiner natürlichen Bedeutung. Das geht daraus hervor, dafs nach der Tradition die himmlische Glorie um Mitternacht niederzusinken beginnt in die Sphäre der Sterne und so weiter durch einen heiligen Geist nach dem Licht vor Sonnenaufgang, dem Morgenrot (uša) gebracht wird, das mithin den Menschen den Verstand (uši) giebt, aber abends wieder nach Auharmazd zurückkehrt [2]). Aber in der mazdayasnischen Lehre wird das ḫvarena zum göttlichen Licht, das den menschlichen Geist erleuchtet, so dafs man andere lenken, führen, unterrichten, wunderbare Werke vollbringen und selbst die Weltherrschaft erwerben kann. Es versteht sich von selbst, dafs man sich dieses Erwerben auf magische Weise vorstellte, vielleicht auch wohl als eine Aureole, welche sichtbar das Haupt des glücklichen Besitzers umgiebt.

Der Yašt, welcher ausführlich über das ḫvarena handelt, ist der Zamyâd-Yašt [3]), keiner der geringsten. Er ist eine Geschichte des göttlichen Lichtes. Von Natur das Eigentum Ahura Mazdas und der Ameša speñtas hat es sie alles, was gut und edel ist, schaffen und wird es sie einst bei der Vollendung der Welt die Erneuerung

---

1) I R. 46, col. IV, 13 ff. Man weifs, dafs parna (frâna) die medopersische oder südwestiranische Form des avestischen ḫvarena ist.

2) Fragment des grofsen Bundahiš bei Darmesteter, Zend-Avesta II, 316. Der Autor des Bundahiš erklärt dies dadurch, dafs man morgens klareren Geistes ist, aber sieht nicht ein, dafs die Glorie erst abends zurückkehrt und folglich das ganze Tageslicht umfafst. Siehe auch, was sogleich gesagt wird über die Verteilung von Yimas Glorie unter drei Götter.

3) Eigentlich § 9 ad fin. §§ 1—8 geben eine Aufzählung von Bergen. Darum, und weil an dem der Erde geheiligten Tage das ḫvarena mit angerufen wurde, heifst sicherlich der Yašt, der sich hauptsächlich mit dem letzteren beschäftigt, dennoch zamyâd, d. i. Erde.

aller Dinge und die Auferstehung der Heiligen bewirken lassen, so daſs die Menschheit nicht mehr alt wird und stirbt, sondern ewig lebt und glücklich ist. Es wird sehr bestimmt unterschieden zwischen den himmlischen und irdischen Yazatas, auch wohl zwischen den Saosyañts, den Heilanden nämlich aus früherer Zeit, wie denen, die noch in der Zukunft erwartet werden, welchen allen diese göttliche Herrlichkeit eigen ist, und solchen, denen sie nur verliehen wird [1].

Zu diesen gehören an erster Stelle die mythischen Könige, welche die gesamte Welt beherrschten, Haošaṅha, Takhmô-ûrupa und Yima, auf die wir später zurückkommen. Yima verliert sie, weil er sich der Lüge schuldig macht, und nun wird sie unter Mithra, Thraêtaona und Keresaspa verteilt und geht dadurch für die Menschheit verloren, zu der die Sage natürlich die drei erstgenannten Fürsten rechnet. Die drei Yazatas, welche jeder ein Drittel von Yimas Glorie bekommen, repräsentieren entweder drei Teile von Irân [2]) oder, und dies jedenfalls ursprünglich, Morgen, Mittag und Abend. Doch finden wir die Herrlichkeit wieder im Besitze der sogenannten Kayanischen Dynastie, der Könige, die alle das Epitheton Kavi vor ihrem Namen haben, Zarathuštras selbst und des Kavi Vîštâspa, bis sie schlieſslich dem Heilande (Saošyañt) zu teil wird, der die Erneuerung der Welt bewirken soll.

Immer, sei nun die Rede von Yazatas, die sie von Rechts wegen besitzen, oder von Fürsten oder Propheten, die sie erlangen [3], immer wird diese Herrlichkeit kâvaêm

---

1) Buchstäblich: sich beifügte, sich vereinigte mit, upaṅhacaitê. Von dem göttlichen Wesen heiſst es yaṭ asti.

2) Mithra ist der nationale Gott der Medoperser, Keresaspa, von der Familie Sâm, ist im Osten, speziell in Seïstân zu Hause, für Thraêtaona, von der Familie Athwya, würde dann der Nordwesten, das Gebiet des Kaspischen Meeres übrig bleiben.

3) Bei den saošyañts heiſst es bald einmal yaṭ asti, dann wieder upaṅhacaitê.

genannt, was man gewöhnlich, der Tradition folgend, aber sicherlich unrichtig „die königliche“ übersetzt. Bedeutete das Wort kâvaêm dies, so würde es eine sonderbare Bezeichnung für die schaffende Kraft der Götter und die geistige Macht des Reformators und seiner Propheten sein. Es ist vielmehr der Ausdruck für die übermenschliche Weisheit, welche, den Göttern eigentümlich, auf Erden nur einzelnen Bevorzugten zu teil wird, ein Anschauen der höheren Wahrheit, das nicht durch den gewöhnlichen Verstand erlangt wird. Ein gut gewähltes Epitheton also für das ḫvarena, die höhere Erleuchtung.

Zwischen der Verteilung des ḫvarena unter die drei Götter und der Erwerbung desselben durch die Dynastie der Kavis enthält der Yašt eine sehr eigenartige Episode. Hier versuchen sich die beiden wetteifernden Geister speñta[1]) und aṅra mainyu des ḫvarena zu bemächtigen, zu welchem Zwecke der eine den Feuergott Atar, der andere den Drachen Azhi dahâka abfertigt. Bald ist der eine, bald der andere bei dem Wettlauf im Vorteil, aber das erstrebte Gut, hier die unerreichbare Herrlichkeit[2]) genannt, entgeht denn auch ihnen beiden und wird von dem Wassergotte Apãm napâṯ in der Tiefe des mythischen Meeres verborgen. Aus dieser versucht es dann der Turanier Frañrasyan dreimal zu gewinnen, aber jedesmal vergebens. Ob diese selbst für die Himmelsgeister und den mächtigen Yazata Atar nicht erreichbare Herrlichkeit ewig verborgen bleiben oder vielleicht auf den Weltheiland übergehen soll, ist bei der Dunkelheit der nun folgenden Zeilen nicht mehr auszumachen[3]). Aber das letztere ist doch sehr wahrscheinlich.

---

1) Man sieht, wie deutlich hier Speñta mainyu von Ahura Mazda unterschieden wird, da dieser das Ḫvarena von Rechts wegen besitzt.

2) Aḫvaretem ḫvarenô. Das Wort wird verschieden übersetzt, bisweilen: unauslöschlich, bisweilen: nicht scheinend. „Unerreichbar“ ist wohl vorzuziehen.

3) Yt. 19, 65—69. Nach Geldners Übersetzung, Drei Yasht

Die späteren Theologen haben nach ihrer Gewohnheit systematisiert, was sie in den heiligen Texten fanden. So zählen sie drei oder vier Arten von ḫvarena, das kâvaêm, das airyanêm, das aḫvaretem, und manche fügen dann noch dasjenige Zarathuštras hinzu [1]). Das erste würde dann das königliche, das dritte das priesterliche sein, und zwar dasjenige Mazdas, der selbst Priester ist. Aber wir haben gesehen, dafs die kâvische Herrlichkeit gerade das Eigentum Mazdas und der Yazatas ist und auch Zarathuštra, dem Priester par excellence, wie auch dem Heilande beigelegt wird. Obendrein wird in dem Yašt kein Unterschied zwischen dem kâvischen und dem unerreichbaren ḫvarena gemacht [2]). Es ist denn auch immer nur einunddasselbe, ob man es nun als höhere Begeisterung, oder als für die Gewalt der Feinde unerreichbar und somit lediglich den arischen Stämmen gesichert auffafste.

---

aus dem Zendavesta, S. 43 f., soll die unerreichbare Herrlichkeit sich hier vereinigen mit dem Flusse Haêtumant (Hilmend), der dadurch so viel Kraft empfangen würde, dafs er schliefslich alle nichtarischen Gegenden überflutete. Ich glaube nicht, dafs Geldner sie noch aufrecht erhalten wird, denn die Lesart, welcher er hierbei zu folgen genötigt war, verwirft er in seiner Ausgabe mit Recht. Es ist deutlich die Rede von jemandem, welcher herrscht, wo der See Kãsi liegt (yô avadaṭ frakhšayêiti yatha zrayô yaṭ kãsaêm haêtumatem), und da dieser See bis zur Vollendung der Welt den Samen Zarathuštras bewahrt, aus dem der Weltheiland geboren werden soll, so kann kein anderer als dieser gemeint sein. So auch Bartholomae, Arische Forschungen I, 133 f. und de Harlez z. d. St. Darmesteter hält den Singularis für ein Kollektivum, das auf die Kayanische Dynastie geht. Aber der Paragraph gehört sicherlich zu dem folgenden. Auch kann von der Kayanischen Dynastie nicht gesagt werden, dafs sie die mazdayasnische Lehre befördert, wie es hier 106 heifst, denn diese wurde erst nach ihr gepredigt.

1) Siroze I, 9. Fragment des grofsen Bundahiš, bei Darmesteter ZA. II, 305.

2) Dies erhellt aus Yt. 19, 65 verglichen mit 68 und 69. Auch im Hormizd-Yašt wird nur das kâvaêm ḫv. erwähnt.

4. Naturgeister und altarische Götter.

Mit nicht geringerem Eifer, als früher, wurden auch in dieser Periode die Naturgeister verehrt. Obenan steht immer das Feuer. Es war nach der Meinung der griechischen Schriftsteller die am meisten verehrte Gottheit der Perser, die sie gewöhnlich Hestia und nicht Hephaestus nennen. So nennt auch Herodot die Hauptgottheit der Skythen, die in den Steppen am Schwarzen Meere wohnten und, nach ihren Namen, Sitten und eigenen Traditionen zu urteilen, mit den Iraniern verwandt waren [1]. Die Verehrung des Feuers als Haus- und Stammesgott, also zunächst des Herdfeuers, scheint in der That ein uralter Brauch bei all diesen Stämmen gewesen zu sein, und die zarathustrische Reform schlofs sich dem an. Im jüngeren Avesta nimmt dieser Kultus einen wichtigen Platz ein. Bisweilen handelt es sich um nicht mehr, als den alten, naiven Naturdienst. Z. B. wenn es heifst [2]:

> Allen bringt er dann diese Vorschrift,
> Âtar des Ahura Mazda,
> Allen ja, für die er kocht
> Das Nachtmahl und das Morgenmahl;
> Von diesen allen insgesamt heischt er
> Opfergaben, gut und heilsam.
> Und mit Lobpreis, Spitama!
> Und allen denen, die vorbeigehn,
> Sieht stets Âtar auf die Hände:
> „Was bringt der Freund dem Freunde denn,
> Er, der kommt, dem, der da stillsteht?“

So fordert er bei jeder der drei Nachtwachen Nahrung: Holz, Baresmabündel und Granatzweige, das nämlich,

---

1) Vgl. die Stellen bei Rapp, ZDMG. XIX, 73 f. und vgl. Herod. 4, 59 und 5, 9. Etwas Ähnliches sagt Edv. Lehmann, Zarathustra I, 129. Wenn ich nicht öfter auf das Werk dieses Gelehrten verweise, so geschieht es nur deshalb, weil ich bei meiner geringen Kenntnis des Dänischen fürchte, seine Meinung nicht immer richtig wiederzugeben.

2) Ys. 62 (= Âteš Nyâyiš), 7 und 8. Für die Übersetzung von Z. 4 siehe Darmesteter, Études Iraniennes II, 161.

was das reine Feuer erhält, weiht und wohlriechend macht, und segnet den, der seinem Wunsche willfahrt [1]). Aber noch auf mehr als das, was ihn nährt, hat Âtar Anspruch. Auch mit bestimmten Opfergaben, mit Myazda und dem Haoma-Mörser in der Hand mufs man ihm nahen, und Opfer und Preis müssen ihm gebracht werden, unaufhörlich, die ganze lange Zeit hindurch bis zur Erneuerung der Welt. Dann schenkt er sein Heil seinem Verehrer, und „wie unwürdig dieser sich selbst auch fühlen möge [2])“, heute und am ewigen Tage, die beste Welt der Frommen, so voller Glanz und einzigen Glücks. Hier ist aus dem Naturgeist ein echter Yazata geworden.

Aber dafs dieser Yazata stets seine natürliche Bedeutung behielt, geht daraus hervor, dafs man nicht nur Âtar im allgemeinen, sondern sogar fünf verschiedene Feuer verehrte. Ich sehe auch hier nur Ehrennamen des Naturgottes, aus denen die Atharvans, schon in der gâthischen Periode und nun noch systematischer, fünf verschiedene Feuer machten: das hochheilsame, der gute Freund, das freundlichste, das schnellste und das wohlthätigste (oder heiligste). Man wufste sogar deutlich zu sagen, was jedes von diesen war: das erste das gewöhnliche Vahrâm-Feuer, das zweite das Feuer im menschlichen Körper, das dritte das in den Pflanzen, das vierte der Blitz und das fünfte das Feuer vor Auhrmazds Angesicht in Garô-nmana. Es ist nicht der mindeste Grund vorhanden, etwas anderes darin zu erblicken, als Spielereien priesterlichen Scharfsinnes [3]).

---

1) Vend. 18, 18 ff.

2) Yâ mê aṅhaṭ afrašâoṅhâo, Ys. 62, 6.

3) Obendrein sind die Kommentatoren, deren Vorstellung wir im Texte geben, Neriosengh und der Bundahiš, nicht darüber einig. Diese halten das erste Feuer berezisavaṅh für das Paradiesfeuer und wissen dann mit dem fünften spèništa nichts anzufangen; der eine nennt das Vahrâm-Feuer, der andere das in den Edelsteinen, ein anderer das in den Sternen u. s. w. Wie man zu der Verteilung kam, ist ziemlich klar. Eins der fünf mufste das Paradiesfeuer sein;

Neben Âtar, der von altersher im zarathustrischen System seinen gewiesenen Platz hatte, wurden in dieses zwei alte arische Feuergötter aufgenommen: Apãm napâṭ und Nairyô-sanha, der Apâm-napat und der Narâçaṁsa des Veda, zwei nahe miteinander verwandte Götter, die stets innig verbunden und vielleicht ursprünglich nur zwei Namen oder Gestalten desselben Gottes sind. Im Veda wenigstens ist Apâm-napat der in den Wassern verborgene Agni, Narâçaṁsa einer von Agnis gebräuchlichsten Beinamen; doch unterscheiden sie sich darin voneinander, dafs der erstgenannte das Feuer in den himmlischen Wassern und somit den Blitz personifiziert, der zweite, wie man auch seinen Namen erklären möge, zu den Menschen, zum irdischen Opferfeuer gehört [1]. Bei den Iraniern ist Apãm napâṭ der Gott, der die Wasser befruchtet, der hohe glänzende Frauenherr mit den schnellen Rossen (aurvataspa), der Männliche, der Männer schafft und formt [2], und darum hat er mit den Fravašis, mit

das mufste dann entweder spèništa (war nicht Gâro-nmana die Wohnung des mainyu spèništa?) oder berezisavaṅh sein, wegen berezi, hoch. Das vierte: vâzišta, das schnellste, konnte nur der Blitz sein. Und ich vermute, dafs bei vohufryana der Gleichklang mit vohuni, Blut, an den menschlichen Körper, und bei urvâzišta der mit urvara, Baum, Pflanze, an die Pflanzen denken liefs. Darmesteter teilt mit, dafs der Talmud schon vor dem 2. Jahrhundert n. Chr. diese fünf Feuer dem Avesta entlehnt hat.

1) Heifst Apãm napâṭ aurvaṭaspa, RV. 1, 186 ist die Rede von den „gedankenschnellen Hengsten" von Apâm napat. Ist er Fruchtbarkeitsgott im Avesta, RV. II, 35, 2 zeugt er alle Wesen. Als Befruchter doch auch Kind der Wasser, siehe RV. X, 30, 6 und II, 35, 13. Narâçaṁsa ist nach Bergaigne = narâṁ çaṁsah, „la formule des hommes", gegenüber devanâm ç., „la formule des dieux", und mithin „le dieu de la prière humaine".

2) Yt. 19, 52. ahurem khšathrîm khšaêtem übersetze ich: „den glänzenden Frauenherrn". Justi: „mit Frauen versehen", denkt natürlich an die Wasser, seine Frauen. Anders Darmesteter: „le génie des femmes". Männer (yô nerèuš datha, yo nèreuš tataša) mufs hier wohl in dem allgemeinen Sinne von „Mensch" genommen werden.

Vayu und mit dem in den Wassern verborgenen ḫvarena (von dem er wohl unterschieden wird, aber in der That nicht verschieden ist) teil an der Verteilung der Wasser über die materielle Welt [1]). Er ist daher auch ein schaffender Gott, und seinen Namen Frauenherr, ahura khšathrya, wird er wohl dem Umstande zu danken haben, dafs er am meisten von Frauen angerufen wurde um Nachkommenschaft. Und dies geschieht nicht vergeblich. Er ist der Gott des hörenden Ohres par excellence und schenkt Heil, wenn man ihm opfert und zu ihm betet [2]).

Nairyô-sanha ist einer der beliebtesten zarathustrischen Yazatas geworden, nach dem die frommen Mazdayasner sich noch gerne nennen, sei es nun mit seinem vollen Namen, sei es mit dem zu Nârseh verkürzten. Auch er ist ein Fruchtbarkeitsgott, der die in Aramati oder Anâhita personifizierte weibliche Seite der Natur befruchtet. Das Avesta verleugnet diese seine natürliche Bedeutung nicht. Sie dokumentiert sich auch darin, dafs ihm der Same Gayômaretans und Zarathuštras bis zur Auferstehung zur Bewahrung anvertraut ist. Vor allem aber kommt er vor als Bote der Gottheit. So sendet Ahura Mazda ihn nach dem Hause Airyamans um Hilfe gegen die von Anramainyu geschaffenen Krankheiten, aber er scheint doch nur der Mittler zwischen Mazda auf der einen und den Yazatas, den Kavis und mythischen Helden auf der

---

1) Yt. 8, 34. In Str. 4 heifst es, dafs der Same der Wasser von ihm kommt.

2) Yt. 19, 52 heifst er zavanô-sum, und weiter wird gesagt: srutgaošôtemô asti yêzimnô. Vgl. auch Ys. 65, 12. Der Name apãm napâṭ wird gewöhnlich übersetzt: „das Kind“ oder „der Sprösling der Wasser“. Darmesteter II, 630, n. 82 bevorzugt „der Nabel der Wasser“. Was auch der ursprüngliche Sinn des Namens sein möge — im Veda ist A. n. sowohl der Gemahl als das Kind der Wasser — für das Avesta scheint mir Darmesteters Auffassung die richtige zu sein.

anderen Seite gewesen zu sein [1]). Sraoša, mit dem zusammen er wegen seiner schönen Gestalt gerühmt wird [2]), war und blieb der grofse Mittler zwischen Gott und Mensch. So ist er ein eigenartiges Beispiel für die Weise, auf welche die alten Götter der Arier mit der zarathustrischen Lehre in Übeinstimmung gebracht werden. Als Himmelsbote durfte er Sraoša nicht verdrängen, darum wurde seine Wirksamkeit als solcher auf die Welt der Götter und der vorhistorischen Personen beschränkt, und als altgedienter wurde er mit dem untergeordneten Posten eines Wächters über den Keim des erneuerten Menschengeschlechtes betraut [3]).

Nicht weniger wie das Feuer blieb das Wasser ein Gegenstand grofser Verehrung, wie dies schon in der jüngeren Gâthaperiode der Fall war. Das Ritual dieses Kultus beschliefst den Yasna; es ist zum Teil sehr alt, aber jetzt bildet die Anrufung der grofsen Göttin Ardvî sûra Anâhita seinen Mittelpunkt. Über diese wird später besonders gehandelt; dabei kann dann zugleich der Dienst der Wasser besprochen werden. Wir übergehen ihn daher an dieser Stelle.

Unter den Naturgöttern, die auch von den Zara-

---

1) Vend. 21. Siehe auch 22, 7 und 22 f.

2) Srôš-yašt, Y. 57, 3. Auch Aši vañuhi wird hierbei genannt.

3) Im Fragment des grofsen Bundahiš bei Darmesteter II, 319 ist er lediglich Bote Ahuras für die Kayanier und die Heroen.

Noch nicht genügend erklärt ist der sonderbare Ausdruck khšathra naptar, der Y. 17, 11 auf Nairyô-sañha angewendet wird. Darmesteter z. d. St. umschreibt: „welcher wohnt in dem Nabel der Könige“, d. h. sich von König zu König vererbt. Ich mufs gestehen, dafs ich von diesem Wohnen eines Gottes in dem Nabel der Könige keine rechte Vorstellung habe. Die Übersetzung von Windischmann, Zoroastrische Studien 216: „König der Verwandtschaft oder der Fortpflanzung“ mag ungenau sein, aber ich glaube doch, dafs sie der Wahrheit näher kommt. Justi betrachtet das Wort als ein Kompositum: khšathrô-naptar, „Königsgeschlecht habend“, und zitiert Neriosenghs Erklärung „Königsnabel“, d. h. Ursprung der Könige. Mit seiner Bedeutung als Fruchtbarkeitsgott steht dieser Name sicherlich im Zusammenhang.

thustriern noch mit grofsem Eifer verehrt wurden, nahm Vayu einen hervorragenden Platz ein. Selbst in den Gâthas wird er genannt, obgleich von einer besonderen Verehrung in dieser alten Zeit nichts zu entdecken ist. Jetzt aber wird er unter die Yazatas aufgenommen und mit Begeisterung besungen. Der 15. Yašt, wenn er auch einen anderen Namen trägt — worüber sogleich mehr — war ganz ihm geweiht. Und er ist dort im wesentlichen noch nichts anderes als der alte Naturgott. Ursprünglich identisch mit dem vedischen Vâyú, dem beständigen Begleiter des streitenden, im Gewitter die Mächte der Finsternis und der Dürre bekämpfenden Himmelsgottes Indra, ist er auch in Irân thatsächlich der Gott dessen, was wir die Atmosphäre nennen würden, für den Pârsi des Gebietes, welches zwischen der Himmelssphäre Ahura Mazdas und der Hölle Aṅramainyus mitten inne lag und der Schauplatz von beider Wettstreit war. Man könnte ihn kurzweg den Gott des Windes nennen, aber man berücksichtige dabei, dafs Windgötter in der Mythologie — man denke an Hermes, Mars, Rudra und die Maruts — auch auf die Lichterscheinungen des Himmels Einflufs üben, dafs sie als Wolkensammler das Licht des Himmels verdunkeln, als Wolkenscheucher es wieder in seinem Glanze herstellen. Diese doppelte Wirksamkeit und zwieschlächtige Natur des Gottes blieb auch dem Iranier nicht verborgen und bekundet sich deutlich in dem Yašt, der ihn verherrlicht.

Wie war nun aus diesem Naturgott, einem wirklichen Daêva, ein zarathustrischer Yazata zu machen? Ethische Anknüpfungspunkte, wie sie bei Mithra auf der Hand lagen, bot diese mythologische Figur nicht dar. Obendrein stand man hier vor der Schwierigkeit, dafs das Gebiet Vayus nicht rein war, weil es sowohl Ahuramazda als Aṅramainyu gehörte, und der Gott selbst demnach teilweise ein Bundesgenosse des letzteren war. Der 15. Yašt lehrt uns, wie man sich half. Dieses Lied

besteht aus zwei grofsenteils heterogenen Bestandteilen. Der zweite (43 ff.) ist der älteste, wenn nicht der Abfassung, so doch der Vorstellung nach. Hier ist Vayu wirklich der alte Naturgott. Das beweist die Aufzählung seiner Namen. Sein Hauptname Vayu wird mittels einer einer jener falschen Etymologieen, an denen das Altertum Gefallen fand, erklärt als derjenige, welcher fliegt oder geht [1]) durch beide Schöpfungen, die des guten und die des bösen Geistes, und weil er diese beide erreicht oder berührt, giebt man ihm den Namen Apayatê, und den Namen Vanô-vîspâo, weil er beide trifft. Hier wird er also noch zu den beiden einander feindlich gegenüberstehenden Schöpfungen gerechnet. Glücklicherweise fand der Dichter in dem Namen Vohvarštê, der Gutthuende, Anlafs zu der Erklärung, dafs Vayu dieses Gute thue für Ahura Mazda, den Schöpfer der Ameša speñtas [2]). Aber dann lassen sich wieder fast alle die anderen Namen auf die mythologische Personifikation der Wirkungen des Windes beziehen, wie dafs er zur Erde wirft, dafs er die Flamme anfacht, dafs er eine scharfe Lanze oder eine ganze Reihe von Lanzen ist oder schwingt, dafs er bezwingt und niederschlägt, dafs er der Schnellste der Schnellen, der Stärkste der Starken ist, und selbst wenn er vidhaêvô-kare genannt wird, der, welcher gegen die Dämonen wirkt, so braucht dies noch nicht zarathustrisch zu sein, noch auch wenn er mit dem h̯varena in Verbindung gebracht wird [3]). Alle diese Namen haben eine

---

1) Vayêmi, von vi, gehen, fliegen. Der Name Vayu kommt natürlich von vâ, wehen.

2) Datušô ahurâi mazdâi amešanãm speñtanãm kann nur bedeuten: A. M. dem Schöpfer der A. Sp.'s, und nicht, wie Darmesteter übersetzt: „celui du créateur A. M. et des am. sp.“ Vgl. Vend. 19, 4.

3) Ich glaube nicht, dafs der Verfasser unseres Yašt alle diese Epitheta selbst ersonnen hat. Sie scheinen mir eine Blumenlese aus älterer Litteratur zu sein, was u. a. daraus hervorgeht, dafs auf tarô-

magische Kraft. Vayu versichert Zarathuštra, dafs er sie nicht vergeblich anrufen werde mitten zwischen den furchtbaren Heerscharen, den aufziehenden Schlachtordnungen, den kämpfenden Völkern oder in anderen Gefahren oder in Gefangenschaft. Der zarathustrische Schriftsteller versäumt nicht, den Ungläubigen, den ašemaogha dabei zu nennen, und versichert, dafs Vayu Rosse, Menschen, Daêvas in Unruhe versetzt und Macht hat, den Starken zu stürzen in die untersten Orte, die tausendfache Finsternis. Dann aber steht der Gott wieder vor uns in rein mythologischer Vorstellung, als ein Held, hochgegürtet und hohen Fufses, breit von Brust und Hüften und mit scharfem Blick [1]), und der Yašt endigt mit Anrufungen, in denen der Gott vorzugsweise als Lichtwesen geschildert wird, mit goldenem Helm, Krone und Halskette, auf goldenem Wagen mit goldenen Rädern, goldenen Waffen und Kleidern, Schuhen und Gürtel.

Bemerkenswert ist nun, dafs Zarathuštra fragen mufs, wie Vayu nach Ahura Mazdas Willen verehrt werden soll. Die Antwort ist nicht deutlich; aus ihr ist nur zu entnehmen, dafs das Baresma bei dieser Handlung auf eigenartige Weise bewegt und das Opfer am frühen Morgen dargebracht werden mufste [2]). Wer so opferte,

---

tbaêša = „gegen Peinigung oder Qual" unmittelbar dasselbe Wort in umgekehrter Anordnung folgt.

1) Yt. 15, 54. Diese Zeilen, welche hier eigentlich deplaciert sind, sind ein Fragment eines älteren Liedes, dessen Schlufs jedoch durch prosaische Ausspinnung verdorben ist.

2) Yt. 15, 55. Das Baresma mufs genommen werden fracinathwarê und vicinathwarê, zusammenhaltend und ausbreitend (Darmesteter: „lié ou delié"), bei dem Tagen des Lichtes (raocinavañtem bâmim), mit den zusammengebundenen [Zweigen] die [verschwindenden] Sterne (raocâo), mit den ausgebreiteten das Morgenrot [begrüfsend]. Meine Erklärung ist Konjektur, wie jede andere dieser Stelle. De Harlez hat richtig gesehen, dafs raocao die Sterne sind und nicht der Tag, wie Darmesteter will. Aber von „le départ des astres" und „l'arrivée de l'aurore" steht nichts im Text. Frataraêibyô und vîtaraêibyô

würde zum Lohne von Vayu empfangen von Mazda geschaffene, herrliche, heilsame Worte, die allen Schaden seitens des Bösen, der Zauberer und ihrer Anhänger, der Daêvas und der Menschen abwehren. An einer anderen Stelle des Yašt ist die Rede von Trankopfern und Gesang, aber von dem Haoma wird nichts gesagt; die überfliefsende Feuchtigkeit, welche jedesmal erwähnt wird, scheint Milch gewesen zu sein [1]).

Von ganz anderer Art ist der erste Teil des Yašt. Dort wird das gewöhnliche Mittel angewandt, um die Aufnahme eines alten oder neuen Naturgottes unter die Yazatas zu rechtfertigen, nämlich die Aufzählung von solchen, die ihm von altersher Opfer darbrachten. Die Reihe beginnt mit keinem geringeren als Ahura Mazda selbst, ist aber nicht so lang als z. B. in dem Yašt der Anâhita, denn sie reicht nicht weiter als bis zu Thraêtaona und Keresaspa, nachdem man Takhmô-urupa eingeschoben hat. Dann folgt Aurvasâra, ein Feind der Arier [2]), und schliefslich kommen noch Hutaosa, die Frau Vîštâspas, und die jungen Mädchen, woraus man schliefsen sollte, dafs der Kultus des Vayu bei dem weiblichen Geschlechte sehr beliebt war. Die Mädchen bitten ihn um einen jungen, schönen Mann, der sie zeitlebens gut behandelt und obendrein weise, erleuchtet und wohlberedt ist. Dies letzte klingt zarathustrisch. Auch die Opfergaben sind hier ganz andere, als die für Anâhita.

Mit dieser Rechtfertigung glaubten jedoch die zarathustrischen Theologen noch nicht genug gethan zu haben. Es blieb doch seltsam, einen Gott, der auch wohl einmal

---

sind jedenfalls parallel mit fracinathwarê und vicinathwarê. Vgl. in 52 fradhbaoyê und vidhbaoyê.

1) Yt. 15, 1 hat Darmesteter mit Recht in gèuš nicht ein Rind, sondern Milch gesehen.

2) Yt. 15, 31 und 32. Die Stelle ist verstümmelt, denn es steht jetzt da, dafs Aurvasăras Wunsch in Erfüllung ging, während er thatsächlich von Kava Haosrava besiegt und getötet wurde.

mit dem bösen Geiste zusammenwirkte, als Yazata zu proklamieren. Darum wurde zu Beginn und am Schlufs noch einmal ausdrücklich erwähnt, dafs die frommen Mazdayasner Vayu nur insoweit verehrten, als er zum Reiche Speñta-mainyus gehörte, und ferner dieser gute Vayu mit dem echt zarathustrischen Genius Râma ḫvâstra identifiziert, nach dem nun auch der ganze Yašt benannt wurde, obschon sein Name kein einziges Mal darin vorkommt [1]). Aber dies ist durchaus willkürlich und künstlich; in Wirklichkeit haben sie nichts miteinander zu thun, und es ist daher verkehrt, zu sagen, dafs der gute Vayu und Râma ḫvâstra eigentlich identisch seien [2]).

Man wufste durch die Berichte der Alten seit langem, dafs die Perser eifrige Sonnenverehrer waren, und dafs dieser Kultus beständig zunahm, so dafs unter den Sâsâniden ein krystallenes Bild des Sonnengottes als des besonderen Beschirmers des Königs der Könige über dessen Zelt angebracht war, ja, dafs er damals den höchsten Gott selbst einigermafsen verdrängte [3]). Auch im Avesta nehmen sowohl Sonne und Mond, wie die anderen Himmelslichter keinen untergeordneten Platz ein,

---

1) Râma ḫvâstra gilt in der parsischen Theologie als der Genius, der den Speisen Geschmack giebt, weil man seinen Namen ableitete von ḫ v a š, essen, kochen (Justi) oder ihn in Verbindung brachte mit ḫ v a r e z, probieren, schmecken (Darmesteter, SBE, Introd. LXIV, § 15). Sehr geistreich ist die Hypothese des Letztgenannten, dafs ḫ v â s t r a aus h u - v â s t r a, gute Weide, gutes Viehfutter, zusammengezogen sei; r â m a würde dann der Ruheplatz, Rastort sein, aus dem der Genius wurde, welcher diesen Segen spendete. Parallel sind h u š i t i, die gute Wohnung, und h a d h i š v â s t r a v a t, der mit Weiden versehene Wohnplatz. Darmesteter verweist mit Recht auf Ys. 47, 3 und 35, 4. 10 r â m a c â v â s t r â c a. Für seine Hypothese spricht auch namentlich Ys. 68, 15, wo R. ḫv. als eine Art freundlicher Hausgott angerufen wird. Vgl. auch seine É t u d e s I r a n i e n n e s, II, 187—194 und die Einleitung zu seiner Übersetzung des Râm-Yašt.

2) Wie schon Spiegel und Justi lehrten, und Darmesteter ebenfalls thut.

3) Stellen bei Rapp, ZDMG. XIX, S. 71 ff.

aber man bringt hier ihre Verehrung sorgfältig in Einklang mit dem zarathustrischen Glauben. Wer der Sonne, der glänzenden mit den schnellen Rossen opfert, opfert eigentlich Ahura Mazda, den Ameša speñtas und seiner eigenen Seele und erfreut alle Yazatas. Denn wenn die Sonne nicht aufginge, würden sie ja nicht im stande sein, in den sieben Weltteilen den Daêvas zu widerstehen [1]. Auch von dem siebenten, dem Mond geweihten Yašt wird vorausgesetzt, dafs er an Ahura Mazda gerichtet sei, denn im Anfange heifst es: „Wer anders als Du läfst den Mond wachsen und abnehmen?" Als ein Ašavan, Herr des aša, wird er allen Yazatas gleichgestellt. Sobald der Mond sich zeigt, greifen (dârayêiñti) die Ameša speñtas den Glanz und verteilen ihn über die Erde [2]. Der mehrfach dem Monde gegebene Beiname gaocithra gehört sicherlich zu der alten Naturmythologie. Er kann „Stiersamen" bedeuten, und so haben die Iranier ihn einst auch aufgefafst, wie sich aus der Vorstellung ergiebt, dafs der Samen des getöteten kosmischen Stiers im Monde gereinigt werden mufste, um die reinen Tiere hervorzubringen. Eine mystische Verknüpfung der periodischen Erscheinung des Mondes mit der Fruchtbarkeit und Fortpflanzung des Viehes hat man hier nicht zu suchen. Vielleicht ist die älteste Bedeutung von gaocithra keine andere als die des griechischen *βόωπις*, und stammt sie aus der Zeit, als man sich den Mond als eine junge Kuh vorstellte. Cithra bedeutet auch „Angesicht".

---

1) Vgl. Yt. 6, wo in § 5 auch Mithra mit der daêva-zerschmetternden Keule als der angerufen wird, welcher die Freundschaft zwischen Sonne und Mond repräsentiert.

2) Yt. 8, 1 wird ebendieselbe Handlung den Sternen zugeschrieben: „wenn meine funkelnden Sterne dem Monde nachfolgen, verteilen sie den Glanz unter die Menschen". Sollte Ameša speñta, Yt. 7, 3, in der Bedeutung „die Seelen der Verstorbenen" zu nehmen sein? In allen alten Mythologieen sieht man diese in den Sternen.

Auch die Sterne — doch nur die Fixsterne, die Planeten sind feindliche Wesen — erfreuen sich eines hervorragenden Platzes in der Verehrung der Pârsis, einer Verehrung, die sich vor allem kundgiebt und zusammenfafst in dem Kultus des alten Gottes Tištrya, den man mit dem Siriusstern identifiziert. Neben ihm werden vornehmlich genannt Satavaêsa, der Anführer der südlichen Sterne und Gegner des Planeten Venus (Anâhita), der Tištrya zur Seite steht bei der Verbreitung seiner wohlthätigen Regen über die sieben Weltteile, Haptôiriñga, Anführer der nördlichen Sterne, der grofse Bär, dessen Aufgabe es ist, den von Norden anrückenden Daêvas und Drujas zu wehren, Vanañt, der die westlichen Sterne anführt und den Planeten Jupiter bekämpft [1]). Wir werden hier nur bei Tištrya etwas länger verweilen. Ihm ist einer der belangreichsten Yašts, der achte, gewidmet, der abermals beweist, wieviel Mühe man sich gab, um die Wiedereinführung der alten Volksgötter, welche wahrscheinlich bei den strengen zarathustrischen Frommen auf Widerstand stiefs, vor den Gläubigen zu rechtfertigen.

Nicht nur bei den späteren Pârsis, sondern schon im Avesta ist Tištrya ein Sterngenius, der Sirius, dem man die Erzeugung des Regens nach der sengenden Dürre des Sommers zuschrieb. Ursprünglich war er das jedenfalls nicht [2]).

---

1) Yt. 8, 9 und 12. Auch wird noch Pasiri genannt, der erste, den man auch späterhin an der Spitze der Nakšatras findet (vgl. Darmesteter z. d. St.). Justi hält den Namen für einen Titel von Tištrya selbst, Darmesteter für identisch mit Satavaêsa. Das erste ist am wahrscheinlichsten, und dann würde seine Himmelsgegend der Osten sein müssen, da die drei anderen Himmelsgegenden durch S., H. und V. vertreten sind.

2) Ob er derselbe ist wie der vedische Tišyá, der gleich ihm mit Bogenschützen wie Kṛçânu (Keresanu) in Verbindung gebracht wird, und dessen Name von derselben Wurzel stammt, wage ich nicht zu entscheiden. Tišyá ist auch Stern oder Sternbild, jedoch in ṚV. V, 54, 13 die Sonne.

Das geht aus seinem Mythus hervor, wie der Yašt ihn erzählt, wenn wir ihn von den Änderungen und Zusätzen befreien, welche die Hand des zarathustrischen Redaktors verraten. Eigentlich berichtet dieser nur einen. Dafs es aber mehr gab, erhellt daraus, dafs unser Autor noch von drei Metamorphosen des Yazata weifs. Zuerst tritt er auf als schöner fünfzehnjähriger Jüngling, in jeder Hinsicht dem ersten Menschen gleich, grofs, stark und helläugig, dann als ein Stier mit goldenen Hörnern, endlich als ein weifses Rofs mit gelben Ohren und goldener Stirn. Nur die Mythe, welche sich auf diese letztgenannte Metamorphose bezieht, erzählt unser Yašt. Es ist der Kampf gegen den in ein schwarzbuntes Rofs verwandelten Daêva Apaoša. Anfänglich erscheint ihm dieser Feind als zu stark, aber schliefslich besiegt er ihn. Dann bringt er Vourukaša, das Himmelsmeer mit den weiten Ufern, in Bewegung. Das Wasser strömt nach allen Seiten. Wolkendämonen, unterstützt von Satavaêsa, Haoma und dem mächtigen Windgott Vâta, formen und treiben die Wolken, welche Regen und Hagel über die ganze Erde verbreiten.

Der Mythus ist wohlbekannt. Es ist der Mythus von dem hohen Himmelsgott, der im Gewitter die von bösen Mächten zurückgehaltenen Himmelswasser befreit. Und seine drei Metamorphosen entsprechen deutlich den drei Jahreszeiten, in welchen dieser Gott die Herrschaft führt. Im Lenz ein kräftiger Jüngling, gerade wie der jugendliche Zeus, im Sommer der befruchtende Stier, im Herbst, wie Mars, ein weifses Rofs, welches das schwarze, dämonische Pferd, das von heftigen Winden getriebene düstere Gewölk, in Sturm und Gewitter bekämpft und besiegt, so mufs Tištrya als Naturgott anfänglich gewesen sein [1]).

---

1) Die Wurzel tiš = tviš, von welcher der Name Tištrya abgeleitet ist, bedeutet sowohl „glänzen, schimmern" als „in heftiger Bewegung sein". Man könnte geneigt sein, mit Rücksicht auf die Satavaêsa zugewiesene Rolle, seinen Namen als „hundert Ströme" aufzu-

Als er mit dem Sirius verbunden und daher im Volksglauben auch frühzeitig identifiziert wurde — Übertragung der Naturgötter in die Astrologie ist immer relativ jung — wurde seine gesamte Wirksamkeit auf ein Werk beschränkt, und jeder seiner Metamorphosen ein Werk von zehn Tagen zugewiesen.

Es versteht sich von selbst, dafs die, welche sich zum Zarathustrismus bekehrt hatten, darauf bedacht waren, sich die Gunst dieses Gottes, dessen Werk als Bezwinger der Dürre vor allem in Irân von so grofser Bedeutung war, auch fernerhin zu sichern. Wie die frommen Weiblein in Juda die Schicksalsschläge, welche ihr Volk trafen, der Vernachlässigung des Dienstes der Melèket haššamaîm zuschrieben, so wird man auch bei langwährender Dürre in Irân gefragt haben, ob sie nicht dem Umstande zuzuschreiben sei, dafs man die Opfer für den mächtigen Tištrya eingestellt hatte. Der Verfasser des Yašt selbst läfst Tištrya sich bei Ahura Mazda beklagen, dafs man ihm keine Opfer mehr darbringe, und dafs er zu rechter Zeit mit seinen Segnungen kommen werde, wenn man ihn nicht vernachlässige; und wenn er anfangs von Apaoša geschlagen wird, so schreibt der Gott selbst dies der Lauheit der Mazdayasner zu, welche die übrigen Yazatas mit Opfergaben ehren, nur ihn nicht. Wenn sie es thäten, so würde er nicht der Überwundene sein, sondern sie würden ihm die Stärke von zehn Rossen geben. Sogar die Autorität Ahura Mazdas wird zu Hilfe gerufen. In dem Gespräch zwischen ihm und Zarathuštra, welches den Yašt beschliefst, erklärt der hohe Gott, dafs Tištrya die gleiche Ehre zukomme wie ihm, weil er so mächtig sei, und ohne ihn Trockenheit und Dürre beständig herrschen würden. Die Pairika Duzhyâirya, „schlechtes Wetter", welche die Menschen in ihrer Thorheit Huyâirya,

fassen, von vis „zuströmen, zufliefsen". — Der Verfasser des Yašt bringt die drei Metamorphosen natürlich in Verbindung mit den Knaben, Rindern und Pferden, die Tištrya seinen Verehrern schenkt.

„schönes Wetter“ nennen, würde dann alle Quellen versiegen lassen [1]). Sollen also die arischen Lande von Unglück verschont bleiben, dann bringe man Tištrya mit Baresmazweigen in der Hand das Opfer, welches er verlangt, einen Tierkopf, schwarz oder weifs, aber jedenfalls einfarbig. Aber man trage Sorge dafür, den Pöbel, der bei den Opfern der Daêvadiener zugelassen wird, Räuber, Buhler und Ungläubige, welche die Gâthas nicht singen, fernzuhalten [2]). Dergleichen Bestimmungen kommen auch in anderen Yašts bei der Regelung des Dienstes der Naturgötter vor.

Um nun Tištrya zu einem guten zarathustrischen Yazata zu stempeln, der selbst mit Haomaopfern verehrt werden darf, ordnet der Verfasser ihn durchaus Ahura Mazda unter, den er wiederholt um Hilfe anruft, der ihm jedoch auch selbst ein Opfer darbringt, um ihn zu stärken [3]); zugleich aber wird er jetzt zum Herrn der Sterne erhoben, wie Zarathuštra zu dem der Menschen. Diesem berichtet er von seinem Kampfe. Schliefslich ist nicht mehr der Naturgott Apaoša, sondern sind Aṅramainyu, die Yatus und Pairikas die Feinde, welche er befehdet [4]). Obendrein weifs der Verfasser hier und da einen rein mazdayasnischen Zug einzuflechten; so läfst er z. B. an der Verteilung der befreiten Wasser auch das Ḫvarena und die Fravašis teilnehmen [5]).

1) Eigentlich das gute, fruchtbare und das dürre, unfruchtbare Jahr. Das letztere als dušiyara wird auch von Darius Hystaspis in einer seiner Inschriften genannt.

2) Ašâvô, wie Geldner mit drei HSS. liest — Westergaard mit vier anderen ašaovo, während eine andere HS. ašavôyô hat — ist ein unverständliches, vielleicht verdorbenes Wort. Aber etwas wie „ungläubig“ wird es bedeuten müssen, wie aus der Apposition asrâvayaṭ gâthô erhellt.

3) Vgl. Yt. 8, 10 f. und 23 f. Die Formel kommt auch im Mihir-Yt. 55 und 74 vor. Yt. 8, 25 bringt Ahura selbst das Opfer dar, was hier allerdings nur bedeutet, dafs er ihm Kraft verleiht.

4) Yt. 8, 44.

5) Yt. 8, 34.

Endlich [1]) erwähnen wir noch Aši vaṅuhi, welche in dieser Periode sehr eifrig verehrt wurde, und der auch ein nicht unbedeutender Yašt, der siebzehnte, gewidmet ist. Nicht jetzt erst tritt sie wieder in den Vordergrund. Selbst in den Gâthas und in einer jüngeren Schrift der gâthischen Periode wird sie genannt, meist mit Aša [2]), doch auch wohl mit Sraoša [3]) und mit Årmaiti [4]) zusammen. Vielleicht hielt man sie damals für die weibliche Seite von Aša, nannte sie wenigstens seine Nachfolgerin, und fand so für sie einen Platz neben den Ameša speñtas. In Wirklichkeit ist sie etwas anderes, die Göttin des Segens und der Fülle, eine Art Fors Fortuna, aber dann auch wie diese Göttin der Fruchtbarkeit, die wie Lakšmi [5]) auch wegen ihrer Schönheit gepriesen wird. In dieser uralten Gestalt tritt sie nun wieder in volle Beleuchtung. Glänzend, grofs, von schönem Wuchs, fährt sie auf ihrem Wagen, mächtig, aber auch verständig. Man könnte selbst eine Spur von ihrer ursprünglichen Bedeutung als Göttin der Morgenröte in der Schilderung des Mithra gewidmeten Yašt finden, wo sie den Wagen dieses Gottes emporhebt, mit einem Antlitz, strahlend wie der Stern Tištrya, eine der schönsten

---

1) Wir nennen nur eben Drvâspa, die alte iranische Göttin, welche den Pferden Gesundheit verleiht und aus diesem Grunde den Persern besonders teuer war. Sie wird jetzt unter dem Patronat von Gèuš urva, nach welcher der eigentlich Drvâsp gewidmete Yašt heifst, eingeschmuggelt. Überdies wird ihr Gebiet über alles Vieh ausgedehnt. Die gewöhnliche Reihe von Anbetern, von Haošyaṅha bis Vištâspa, dient dazu, ihren Kultus zu legitimieren.

2) Ys. 51, 10. 56, 3 (der kleine Srôš-yašt): „Gehör sei hier für dies Opfer an die gute Aši, die zu unserer Vollendung und Erhebung Aša folgt" (ašaṅhakhš). Alle hier gebrauchten Substantiva kommen von derselben Wurzel ar her, haben aber verschiedene Bedeutung. Aši = ar-ti ist eigentlich „Wohlthat, Gunstbeweis".

3) Y. 43, 12.

4) Y. 31, 4.

5) So übersetzt schon Neriosengh ihren Namen ins Sanskrit.

Schöpfungen, glänzend von Licht [1]). Aber nun wird sie vor allem verherrlicht als die reiche Spenderin. In schöner Sprache und mit Zügen, welche einen sehr vorgeschrittenen Grad äufserer Kultur bezeugen, beschreibt dies der Dichter. Die Herrschaft über reiche Fürstentümer, wohlversehene Häuser, luxuriöse Möbeln, ein Harem voll schöner Frauen, die prächtig geschmückt sind und ihren Herrn sehnsüchtig erwarten, nicht minder schöne Töchter, eine Lust für die Augen, schnelle Rosse, vor wohlbewaffnete Streitwagen gespannt, gute Kamele, Tribut an Gold und Silber und prächtigen Kleidern aus fremden Ländern — das alles wird dem zu teil, in dessen Haus sie einkehrt, und dem sie selbst ihren Schutz leiht [2]). Wir meinen, einen Hofpoeten der Achaemeniden zu hören. Der Dichter des Tîr-Yašt aber läfst sie sowohl in die einfache Wohnung, als in den königlichen Palast eintreten, und beschränkt ihre Segnungen auf die Vermehrung der Fruchtbarkeit von Vieh und Familie und die Verleihung der iranischen Glorie [3]).

Höchst eigenartig ist die Erzählung von ihrer Liebe zu Zarathuštra, dem sie begegnet, den sie mit Freude bewillkommnet, auf ihren Wagen steigen läfst und, von seiner Schönheit ergriffen, umhalst [4]). So etwas mufste ihn selbst und die frommen Bekenner allerdings für sie gewinnen. Und der Reihe ihrer früheren Anbeter schliefsen sich denn auch Zarathuštra und Vîštâspa beide an [5]). Anderseits wird sie nun auch in den Kreis der zarathustrischen Yazatas aufgenommen. Sie heifst nun eine Tochter von Ahura Mazda und Årmaiti, eine Schwester von Sraoša,

1) Yt. 10, 68 und 143. Vgl. ihren eigenen Yt. 17, 2, wo gesagt wird, dafs der, welcher ihr eine Libation darbringt, dem Mithra opfert.

2) Yt. 17, 7—14.

3) Yt. 18, 3—6.

4) Yt. 17, 17—22.

5) Yt. 17, 24—52. Es sind ganz dieselben wie im Drvâsp- oder Gôš-yašt.

Rašnu, Mithra und der mazdayasnischen Daêna [1]), und fortan schenkt sie ihre Segnungen den Gläubigen allein. Das ist alles. Ich sehe nicht, dafs man versucht hat, ihr nun eine ethische Bedeutung zu geben, abgesehen davon, dafs man ihre Wohlthaten als Belohnungen für die Tugend auffafste [2]). Aber in ihrem Kultus blieb sie noch immer die alte Göttin der Fruchtbarkeit. Deshalb sind von ihm ausdrücklich alle ausgeschlossen, welche die eheliche Gemeinschaft noch nicht oder nicht mehr ausüben können, Unzüchtige, welche die Frucht abtreiben oder aussetzen [3]), und was sie am meisten von allem erzürnt, die gröfste Sünde in ihren Augen ist, dafs man die jungen Mädchen lange unvermählt läfst oder zum ehelosen Stande verurteilt. Es kann keine Mühe gekostet haben, den Dienst einer solchen Göttin wiederzubeleben in einer Religion, welche Reichtum und ma-

---

1) Yt. 17, 2.

2) Vgl. Ys. 60, 4, wo die Rede ist von ihren Tugenden (baêšaza), was die Tradition erklärt als Reichtum, der von Tugend kommt. Ob das Epitheton dâtô-saoka, 17, 1, die weite Bedeutung hat, die Darmesteter ihm beilegt: „qui donne le bien-être par la loi“, bezweifele ich sehr. Und 17, 17 amuyamna razištanãm weifs ich nicht zu übersetzen. Darmesteter, gegen die Grammatik, in: „inoffensive aux justes“.

3) Yt. 17, 58 heifst es von der jâhika, die ein Kind von einem anderen Mann hat (d. h. hier natürlich von einem „fremden“, denn die jâhika hat keinen eigenen Mann), dafs sie es paithê baraiti, „nach dem Wege trägt“, d. i. aussetzt. Darmesteter „présente à son mari“, aber paithê kann niemals ein Dativ von paitê, Herr, wohl aber ein Lokativ von pathan, Weg, sein.

Die Mythe oder Legende von der Verfolgung Aši vanuhis durch die Turanier und Naotaras mit schnellen Pferden habe ich unbesprochen gelassen. Ich weifs sie nicht zu erklären. Nur so viel ist deutlich, dafs es sich um eine ätiologische Mythe handelt, welche den Grund angeben soll, warum Knaben und junge Mädchen von ihrem Kultus ausgeschlossen sind; denn sie waren es, welche sie entdeckten, als sie sich zuerst unter dem Fufs eines Stieres und dann unter dem Hals eines Widders mit hundertfacher Zeugungskraft verborgen hatte. Ihre Versteckplätze stimmen mit ihrem Charakter als Fruchtbarkeitsgöttin überein.

terielles Wohlsein nicht verachtet, sondern preist und das ansässige Leben des verheirateten Landmannes höher stellt, als die Enthaltsamkeit und Selbstkasteiung des unvermählten Asketen.

5. Haoma.

Wie wir sahen, wird in den Schriften der gâthischen Periode der Gott Haoma nicht erwähnt, der Gott, welcher in den jüngeren Urkunden und im mazdayasnischen Ritus bis auf den heutigen Tag einen so hervorragenden Platz einnimmt, keinen geringeren als im Veda und in dem Kultus der Brahmanen. Man hat daher allen Grund zu der Annahme, dafs die zarathustrischen Reformatoren diesen Kult für zu innig mit dem der verhafsten Daêvas verbunden hielten, um ihn in ihrer ethischen Religion zu dulden. Anderseits hat man bemerkt, dafs Soma auch bei den vedischen Indern nicht zu den ältesten Göttern gehörte. Die Hymnen an Ušas, die Göttin des Morgenrots, an den Regengott Parjanya und ähnliche Naturgottheiten erwähnen ihn nicht. Er gehört zu der Generation von Göttern, an deren Spitze Indra und Agni standen, und deren Verehrung erst nach der Trennung von Iraniern und Indern aufkam [1]). Das älteste Gebiet des Haoma-Somakultus liegt aller Wahrscheinlichkeit nach zwischen den Flüssen, welche den gleichlautenden Namen Haraḫvaiti—Sârasvati trugen, also dem Südosten von Irân und dem Nordwesten von Indien, in dem Grenzgebiet der beiden Brudervölker. Die Einführung Haomas in Lehre und Kultus der zarathustrischen Mazdayasner mufs demnach geschehen sein, als die daêna mazda-

1) Siehe Hopkins, Religions of India, p. 125 f. Obschon ich Hopkins darin zustimme, dafs der Somadienst auch in der vedischen Religion relativ jung ist, so gehe ich doch nicht weiter mit ihm, wenn er daraus den Schlufs zieht, „that the Iranian cult must have branched off from the Vedic cult“. Vgl. auch Lehmann, Zarathustra, p. 156 ff. und vor allem 161.

yasniš sich auch im Südosten von Irân verbreitet hatte. Indessen alles, was ich hier gesagt habe, gilt nur von dieser speziellen Kultform, welche mit dem Namen Haoma-Soma verknüpft ist. Personifikationen eines Götter- oder Unsterblichkeitstrankes, welche dann die Schenken oder Spender desselben werden, findet man nicht nur bei den Indo-Iraniern. Ich brauche nur Dionysos und Ganymedes zu nennen, die beide ursprünglich zu Kleinasien gehören [1]). Die Frage, wie Soma zu einem Mondgotte geworden, und ob er dies vielleicht schon von Anfang an gewesen ist, können wir hier auf sich beruhen lassen, weil er es für die Zarathustrier entschieden nicht war. Wenn wirklich, wie Hillebrandt zu beweisen versucht hat, Spuren von dieser Bedeutung auch im Avesta noch zu finden sein sollten, so waren die Schreiber selbst sich dessen jedenfalls nicht mehr bewufst [2]).

---

1) Höchst bemerkenswert ist vor allem die Übereinstimmung zwischen Haoma-Soma und Ganymedes. Wie der erste „der schönste der ganzen materiellen Welt, ein glänzender Unsterblicher" heifst, so der zweite: „der schönste der sterblichen Menschen", der aber von dem Adler des Zeus nach dem Himmel getragen wird. Bezeichnend ist, dafs der beraubte Vater zur Entschädigung einen von Hephaistos gefertigten goldenen Weinstock erhält. Er ist somit ein Weingott, aber wie Dionysos auch der Gott alles himmlischen Nasses, *ὑδροχοός*. Siehe Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, in voce. Die dort erwähnten Etymologieen: „der Glanzfrohe", „der Glänzendwaltende" gehen von der Voraussetzung aus, dafs der Name ursprünglich griechisch ist. *Γανυ* ist „Freude, Fröhlichkeit", und im zweiten Gliede verbirgt sich mit gröfster Wahrscheinlichkeit dieselbe Wurzel *μαδ* „fliefsen, strömen", von der auch die des Soma-Rausches mada, madha (vgl. Skr. madâmi, „trunken sein") herstammt. G. ist der erfreuende Trank.

Die weitere Ausgestaltung der Mythe bei den Griechen, in der G. der Liebling des Zeus wird, ist natürlich ihr eigenes Werk. Ob der Omanos, von dessen Verehrung in Kappadocien Strabo XI, 779 und XV, 1066 spricht, Haoma ist, wie Rapp ZDMG. XIX, 60 f. meint, ist sehr zweifelhaft. Andere halten ihn für Vohumanô.

2) Siehe Hillebrandt, Vedische Mythologie I, 450 ff. und vgl. Bergaigne, Religion Védique I, 157 suiv., neuerdings Oldenberg,

Der Haoma gewidmete Yašt ist wahrscheinlich einer der ältesten, wie der Srôš-Yašt, und er wurde gleich diesem in das grofse Offizium, den Yasna, aufgenommen[1]), mit anderen Worten der Staota-yêsnya vorangestellt, während der Srôš-Yašt darauf folgt. Der unter dem Namen Hôm in die grofse Sammlung aufgenommene Yašt ist nur ein kurzer Auszug aus dem grofsen. Aber wenn dieser auch älter ist, so stammt der Yašt doch erst aus einer Zeit, als bereits der Ritus der Bekleidung mit dem heiligen Gürtel und auch schon eine mazdayasnische Litteratur bestand[2]).

Der ganze Hôm-yašt ist ein Beweis dafür, wie sehr man selbst davon überzeugt war, dafs die Haomaverehrung im zarathustrischen Mazdadienst etwas Neues war. Die Darstellung ist folgende. Beim Morgenopfer, während Zarathuštra unter dem Gesang der Gâthas den Feueraltar reinigt, erscheint ihm Haoma in himmlischer Schönheit, so dafs der Prophet in dieser menschlichen Gestalt sofort ein unsterbliches Lichtwesen erkennt. Aber wer es ist, weifs er nicht; Haoma sagt es ihm auf seine Frage und teilt ihm zugleich mit, dafs er von den Frommen

---

Religion des Veda, 181 ff., und Hopkins, Religions of India, 113 f. Vielleicht war nach der Vorstellung der Arier der Mond der Trinkbecher der Götter, den sie leertranken, worauf er wieder gefüllt wurde. So kann er mit dem Somatrank in Verbindung gebracht sein. Aus diesem Grunde vielleicht heifst es RV. VI, 44, 23, dafs der Mond sein Licht in die Sonne legt. Einen Nachklang dieser Vorstellung könnte man in dem mit Sternen besäeten Kleide finden, das Ahura Mazda Ys. 9, 26 Haoma schenkt. Damit ist natürlich der Himmel gemeint. Der zarathustrische Theologe macht, ebenso natürlich, den mazdayasnischen Glauben daraus.

1) Ys. 9—11. Hâ 9 verherrlicht den Yazata, hâ 10 beschäftigt sich so gut wie ausschliefslich mit dem irdischen Haoma, hâ 11 enthält den Fluch Haomas und einige, jedenfalls viel jüngere Zusätze. Wir haben es hier vor allem mit hâ 10 zu thun.

2) Siehe Ys. 9, 26. Dafs eine heilige Litteratur existierte, erhellt aus 9, 22, wo die Rede ist von denen, welche den Hausherrn die Nasks lehren, naskôfrasâoṅhê.

der Vorzeit immer verehrt worden ist. Wir erhalten hier nicht die gewöhnliche Liste von Göttern und Helden, sondern ihre Väter und von diesen nur vier. Es sind zunächst drei Götter aus der ostarischen Zeit, die jetzt aber auf die Stufe von Heroen herabgesunken sind, Vivaṅhant (Vivasvat), Âthwya (Âptya) und Thrita (Trita), und dann Pôurušâspa, der Vater Zarathuštras [1]). Der Lohn ihrer Frömmigkeit war, dafs ihnen solch grofse Söhne geschenkt wurden, dem ersten Yima, dem zweiten Thraêtaona, dem dritten Urvâkhšâya und Keresâspa, dem vierten der berühmte Prophet selbst. Naiv genug wird also vorausgesetzt, dafs Zarathuštra nichts von diesem Kultus seines Vaters weifs. Aber als der Gott ihn nun auffordert, dem Vorbilde dieser Ahnen zu folgen, erklärt er sich sofort dazu bereit und singt ein Loblied zu seiner Ehre. Man beachte wohl, dafs der Dichter noch nicht so weit geht, Ahura Mazda selbst, wie in den oben schon erwähnten Yašts, dem neuen Gott ein Opfer bringen zu lassen.

Obschon im ersten Teil von Zarathuštras Loblied mehr die himmlische Personifikation des Lebenstrankes, im zweiten mehr die vortrefflichen Eigenschaften des letzteren, wie er auch auf Erden wächst, verherrlicht werden, so wird doch zwischen beiden kein scharfer Unterschied gemacht, und unmerklich geht das Lob des einen in das des anderen über. Schon im Anfang (Ys. 9, 16 ff.), obschon dieser an den Gott selbst gerichtet ist, wird von seinen niederhängenden Zweigen geredet, und er das ausgezeichnetste Viatikum für die Seele genannt. Dieses Schwebende der Vorstellung ist charakteristisch für die

---

1) Es ist kaum zu bezweifeln, dafs auch dieser Pôurušâspa, der Besitzer vieler Rosse, wie Vištâspas Vater Aurvaṭaspa und der Stammvater Zarathuštras Haêcaṭaspa zu den mythischen Wesen gehören und ursprünglich entweder Götter oder stehende Epitheta von Göttern waren. Zarathuštras legendarischer Vater scheint ursprünglich ein Sonnen-Feuergott gewesen zu sein.

polytheistische Theologie, welche sich nun wieder in den ethischen Zarathustrismus einzuschleichen beginnt und die keinen Unterschied macht zwischen dem als Himmelswesen gedachten und zugleich in seinem Wundertrank wohnenden Gott. In dem von diesem betäubenden Tranke verursachten Rausch, in welchem man eine Erhöhung des menschlichen Lebens, eine Verdoppelung der menschlichen Kraft zu fühlen meinte, erkannte man die Wirkung eines mächtigen Geistes und schlofs daraus, dafs dieser Geist auch der Spender höheren Geisteslebens und der Unsterblichkeit sei. Und dieser Geist ist der Gott Haoma. Aber einmal auf diesem Wege der Spekulation begriffen, stand man dabei nicht still. Er wird, gerade wie der kleinasiatische Dionysos, jetzt nicht mehr beschränkt auf den Lebenstrank der Götter und Menschen, sondern er wird zum Lebensspender im umfassendsten Sinne: alle Kraft des Leibes und der Seele, alle Fruchtbarkeit und alles Wohlsein geht von ihm aus. Die Segnungen, welche Zarathuštra von ihm erfleht, und die man folglich von ihm erwarten zu können meinte, hängen keineswegs alle unmittelbar mit der Wirkung des Lebenstrankes zusammen. Zwar kann man damit in Verbindung bringen Steigerung der Körperkraft und Gesundheit, ein langes Leben und darauffolgende Unsterblichkeit, selbst Mut und Stärke gegenüber dem Hafs von Feinden und Daêvas, wie die Schärfe des Blickes, die zuerst Nachstellungen und drohende Gefahren erkennen läfst; vor allem den Rausch der heiligen Ekstase als übermenschliche Gottesgabe aufgefafst (m a d h a). Aber nur mittelbar hängt damit zusammen, dafs er den Rossen Schnelligkeit verleiht beim Wettrennen, dafs er schwangeren Frauen schöne Kinder und fromme Nachkommenschaft, alternden Mädchen Gatten, Heil und Gröfse den Lehrern der Heiligen Schrift schenkt und dafs er den Tyrannen Keresâni schlägt, der alles Wachstum tötet [1].

1) Keresâni ist ein mythisches Wesen, das als Krçânu schon im

Dies alles thut er als der Gott alles himmlischen Nasses, das die Götter tränkt und die Erde befruchtet [1]). Doch dies ist eine Erweiterung seiner ursprünglichen Bedeutung, wie er denn auch später als der Gott des Lebensbaumes der Herr aller Pflanzen wird.

Wird auch zwischen dem himmlischen und dem irdischen Haoma als Pflanze und Trank unterschieden, so stammt doch auch die erstere mittelbar aus dem Himmel. Denn von dem mythischen Berge, wo ein wohlthätiger Gott ihn geschaffen hat, tragen ihn die himmlischen Vögel [2]) nach den Gipfeln der vier höchsten, ursprünglich ebenfalls mythischen, doch als irdische betrachteten Berge, von wo er sich dann weiter über die Erde verbreitet, selbst bis in die Tiefe der Thäler. Darum wird die Erde, die ihn trägt und auf der er in vielen Arten wächst, wie der Ackerbau, durch den er wächst [3]), gepriesen. Die Wundermacht Vohumanôs hat der Pflanze ihre Heilkraft verliehen. Denn der köstliche Trank befreit von Krankheiten und entfernt den Tod. Was man vor allem an ihm preist, ist, dafs er alle gleich macht, den Armen und den Angesehenen, den Einfältigen und

---

Veda vorkommt. Später sah man in diesem Tyrannen den verhafsten Alexander, und noch später, vielleicht veranlafst durch den Gleichklang entweder des ursprünglichen Wortes mit Christianus oder der Pehlewiform kilisyak mit ecclesia, die Christen. Aber es liegt nicht der leiseste Grund für die Annahme vor, dafs unser Dichter daran gedacht und selbst sozusagen auf Alexander gezielt habe.

1) So heifst auch RV. IX, 82, 3 der Regengott Parjanya der Vater des Soma. Dies könnte jedoch in dem Sinne gemeint sein, dafs die Pflanze durch den Regen wächst, wie Ys. 10, 3, also im 2. Teil des Hôm-Yašt gesagt wird, dafs die Wolken und der Regen den Leib des Haoma auf den Bergen wachsen lassen.

2) Ys. 10, 11: spentô fradakhšta meregha sind buchstäblich mit heiligen Zeichen versehene Vögel, also keine gewöhnlichen, irdischen.

3) So erkläre ich Ys. 10, 10. Ich verbinde zemô mit carânem, fasse aurva auf als „schlank, schnell aufgeschossen", und schlage dann vor, so zu übersetzen: „Ich besinge die Feldarbeit, durch welche er wächst, wohlriechend, schlank, als die gute Pflanze Mazdas."

den Gelehrten. Der Haomarausch ist nicht wie der von anderen betäubenden Getränken; denn er giebt niemals Anlafs zu Neid und Streit, sondern ist stets von reiner Freude begleitet, und er hat obendrein die glückliche Eigenschaft, dafs er bald wieder verfliegt. Aus alledem geht hervor, dafs er damals nicht, wie später, nur von dem Priester in Gestalt einiger Tropfen, sondern von allen Gläubigen in vollen Zügen genossen wurde [1]).

Und damit nun niemand mehr Bedenken trüge, ihn als zarathustrischen Yazata zu verehren, wurde nicht nur, wie wir schon bemerkten, die Pflanze Ahura Mazda geweiht und ihre Heilkraft Vohumanô zugeschrieben, sondern Ahura Mazda selbst der Vater des Gottes Haoma genannt, und dieser als der Priester (zaotar) der Himmlischen vorgestellt, der für sie auf dem Gipfel der Haraiti die Haomas bereitet in einem mit Sternen besäeten Mörser von himmlischem Ursprung [2]). Er wird sogar der Quell des aša, aller Gerechtigkeit, der Geber des seligen ewigen Lebens, der mit seinen Segnungen nur den wahren Gläubigen, den gehorsamen Rechtschaffenen gehört. Und der ganze Yašt schliefst mit einem Lobliede an Ahura Mazda selbst, mit der feierlichen Versicherung Zarathuštras, dafs alle in ihm enthaltenen Lehren ahurisch und zarathustrisch, also vollkommen orthodox sind und mit dem mazdayasnischen Credo übereinstimmen.

6. Mithra.

Wenn man erst einmal alte Götter zu zarathustrischen Yazatas erhob, so mufste der wohlbekannte ostarische Gott Mithra bald folgen. Bei den vedischen Indern noch in Ehren gehalten, war er bei ihnen doch durch andere Lichtgötter, Indra, Savitar und ähnliche, in den

1) Siehe Ys. 10, 14 und 19 und vgl. Mihir-Yašt, Yt. 10, 120.

2) Yt. 10 (Mihir-Yt.), 89f. Havana stehr-paêsanha mainyutasta ist natürlich der Sternhimmel, vorgestellt als Mörser für den himmlischen Haoma.

Schatten gestellt und wurde in der Regel nur noch in enger Verbindung mit Varuṇa angerufen. In keiner der Schriften aus der gâthischen Periode wird er genannt, was um so merkwürdiger ist, als sein Name, ebenso wie der von Airyaman und Årmaiti, sich so gut dazu eignete, in einen abstrakten Begriff umgesetzt zu werden, und er doch nicht mehr Naturgott ist als Åtar. Es ist undenkbar, dafs er den Reformatoren unbekannt gewesen ist. Man mufs ihn absichtlich übergangen haben, vielleicht weil er für diese Heilspropheten, welche in dem ordnungsliebenden, friedlichen Landmanne ihr Ideal erblickten, ein zu kriegerischer und zu aristokratischer Gott war. Wie dem auch sei, als die neue Lehre unter den kriegerischen Medern und Persern verbreitet wurde, mufste man mit ihm rechnen. Dort war er vielleicht der Nationalgott par exellence [1]), wenigstens vor vielen geehrt, und repräsentierte er allein alles das, was ihm im Veda in Verbindung mit Varuṇa, und dann hauptsächlich diesem, zugeschrieben wird.

Was die zarathustrischen Theologen aus ihm gemacht haben, lehrt hauptsächlich der in mancher Hinsicht schöne Yašt, der seinen Namen trägt, der zehnte der Sammlung [2]). In seiner gegenwärtigen Gestalt ist dieser relativ jung. Wenigstens war der Haomadienst schon als zarathustrisch anerkannt, und es existierte bereits eine umfangreiche Staota yêsnya [3]). Ein mächtiges Reich mufs schon begründet gewesen sein. Das beste Geschenk der

1) Schon in den Erzählungen aus Cyrus' Kindheit nennt Herodot einen Meder, dessen Name mit Mithra zusammengesetzt ist. Was er unter den Achaemeniden bedeutete, werden wir später sehen.

2) Vgl. was über die Komposition des Mihir-Yašt oben, S. 32, Anm. 2, gesagt wurde.

3) Siehe für den Haomadienst Yt. 10, 89 f., für Staota yêsnya 122. Vielleicht ist dort noch etwas anderes als unser gegenwärtiger Yasna gemeint, denn es ist die Rede von staotanãm yêsnyanâm vîspê ratavô, was zwar nicht unseren Vispered, aber wohl eine Erweiterung der Staota yêsnya bedeuten mufs.

Gottheit heifst eine glänzende und gewaltthätige Herrschaft, und mit einem gewissen Enthusiasmus wird von einem Alleinherrscher gesprochen, auf dessen Winke die Köpfe der Übelthäter fallen, dessen in gerechtem Zorn gegebene Befehle augenblicklich befolgt werden, und an dem Mithra daher Wohlgefallen hat [1]).

Als Naturgott ist Mithra der Gott des Himmelslichtes. In späteren Zeiten, als sein Kult mit allerhand fremden Elementen vermischt war, hat man ihn zu einem Sonnengott gemacht, und noch immer giebt es Mythologen, die ihn als solchen betrachten. Ursprünglich war er das nicht. Er ist der Lichthimmel bei Tag und Nacht, persönlich aufgefafst der Gott, der das Licht bringt, zu allen Zeiten und in allen Erscheinungen. Selbst seine Erhebung zum zarathustrischen Yazata hat diese Bedeutung nicht verwischen können. Darum werden ihm 10000 Augen zugeschrieben, und heifst er wie Sraoša der, welcher niemals schläft [2]). Von seinem Wachtturm Perethu-vaêdhayana [3]) aus sieht er alles. Zuerst von allen Yazatas des Himmels überschreitet er die Hara, den Himmelsberg am Horizonte, noch vor der unsterblichen Sonne, mit seinen schnellen Rossen. Zuerst erreicht er, in Gold gekleidet, den Horizont und blickt von dort aus wohlwollend auf die Wohnungen der Arier nieder, wo die tapferen Häuptlinge ihre zahlreichen Heere in Schlachtordnung aufstellen, wo hohe Berge mit reichen Weiden und Wassern das Vieh nähren, wo tiefe Meere mit breiten Strömen abwechseln. Von dort begiebt er sich nach den anderen Ländern und erfüllt sie überall mit Vieh

---

1) Yt. 10, 109 f. Darmesteter hat in der Sprache des Yašt wenigstens einen Persismus bemerkt.

2) Vgl. Ṛ V. 3, 59, 1: Mitra sieht sonder Schlummer auf die Völker nieder.

3) Von perethu, „breit, weit" und dem Part. Pr. Med. des Kaus. von vid, wissen. Ein Turm also mit so weiter Aussicht, dafs er ihn in den Stand setzt, alles zu wissen.

und giebt überall Glorie, Herrschaft und Sieg denen, die fromm und rechtgläubig [1]) ihre Opfer bringen. Aber auch nach Sonnenuntergang geht er, mit seiner Keule bewaffnet, längs der Enden der Erde in die Runde, um alles zu beobachten, was zwischen Himmel und Erde vorfällt [2]). So umfafst er mit langen, starken Armen die ganze Welt, und darum heifst er Mithra vouru-gaoyaoiti, mit den weiten Feldern. Und wenn an anderer Stelle von ihm gesagt wird, dafs er die Verbindung zwischen Mond und Sonne bildet, dann ist das zwar ein Wortspiel mit seinem Namen, der auch Freund bedeutet, aber dies kann doch nur von einem himmlischen Lichtgott gelten [3]).

Wie viele Lichtgötter ist Mithra auch Kriegsgott, der Gott der Schlachten. Besonders bei den Iraniern hatte er diesen Charakter bewahrt. Denn er scheint ihm wohl von altersher eigen gewesen zu sein, wenn auch bei den vedischen Indern der vom Soma trunkene Indra diese Rolle übernommen hat [4]). In seiner goldenen Waffenrüstung, mit seinen schnellen Füchsen zieht er den Feinden entgegen, macht sie blind, taub und schwindelig, und der Genius des Sieges, Verethraghna, geht vor ihm her in der Gestalt eines furchtbaren Ebers mit scharfen Zähnen und Klauen, an dem alles, Füfse, Muskeln, Kinnladen, der Schwanz sogar von Eisen ist, und ruht nicht, bis er das Mark ihres Rückens und damit den Born ihres Lebens vernichtet hat. Mit einem gewissen Be-

---

1) vîduš-aša. Siehe die ganze Beschreibung Yt. 10, 13—16.

2) Von Indien bis Ninive, sagt der Dichter, und von Rañha bis an die Enden der Erde. Darmesteter sieht in Rañha Nieder-Chaldaea, aber aus Vend. 1 erhellt, dafs R. ein kaltes, winterliches Land ist.

3) Yt. 6,5. hakhedremca yaṭ asti hakhedranãm vahištem añtare maoñhaca ḫvareca. Auch im Ṛ V. ist Mitrá der freundliche Gott, der die Menschen vereint, siehe u. a. 3, 59, 1; 5, 64, 3; 7, 62, 4. Das Wortspiel mitrá-mitriyá kommt u. a. auch vor AV. 2, 28, 1 und mitrá als „Freund“ 2, 11, 5.

4) Doch wurde er auch bei ihnen wohl vor der Schlacht angerufen. Siehe z. B. AV. 6, 97, 2.

hagen schildert der Dichter das Elend der Überwundenen, ihre entvölkerten Städte und verlassenen Wohnungen, das Wegführen ihres Viehes und ihre vergeblichen Verteidigungsversuche; denn Mithra fängt die Streiche ihrer Waffen auf, hört nicht auf ihre Klagen und wirft sie zu Zehntausenden zur Erde. Doch warum sollte man Mitleid mit ihnen haben? Mithras Feinde sind immer allesamt Betrüger, Rebellen gegen die rechtmäfsige Autorität und verdienen daher nichts Besseres [1]). Kein Wunder, dafs solch ein Gott, der, je nachdem man ihm treu ist oder ihn betrügt, die Länder segnet oder züchtigt, von dem also das Geschick der Nationen abhängt, weil er über Krieg und Frieden entscheidet, von jeher als Souverän, als der mächtige Asura-Ahura betrachtet wurde, und dafs, als er in Indien mit dem gröfsten aller Asuras Varuṇa, bei den Iraniern mit dem Ahura par exellence zu einer Zweieinigkeit verbunden war, diese beiden Unsterblichen um Schutz angefleht wurden, „wenn das Schwert die Stimme erhebt, die Nüstern der Rosse zittern, die Pfeile schwirren und die Brut der Bösen vernichtet am Boden liegt“ [2]).

An die Allwissenheit des Lichtgottes, vor dem man nichts verbergen kann, mythisch vorgestellt unter dem Bilde von acht râti, Freunden, die als Spione nach den Mithrabetrügern und ihren Wegen ausschauen, schliefst sich von selbst seine ethische Bedeutung als der Gott

1) Dieselbe Vorstellung findet man in den Inschriften der Achaemeniden, worüber später. Als Feinde der wahren Religion werden sie von Mithra nach Rašnu, von diesem dann wieder zurück, und wenn sie entwischen wollen, von Sraoša nach den beiden erstgenannten gejagt, wie das oben von Vayu gesagt wurde. Siehe für die im Text gegebene Schilderung Yt. 10, 47 und 52; 70—72; 35—43 und 47.

2) Yt. 10, 113. 145. Das Dvandva (Dual.) mithra-ahura, ahuraêibya mithraêibya braucht ursprünglich durchaus nicht eine Zusammenstellung von Mithra mit Ahura Mazda gewesen zu sein; von den Zarathustriern wurde die Sache natürlich so aufgefafst. Auch Varuṇa ist der Asura par excellence.

der Wahrheit und der Treue. Auch diese braucht er nicht erst von den Mazdayasnern empfangen zu haben, obgleich diese Ideen in Irân viel mehr ausgebildet sind, als in Indien. Das Ethische in der Vorstellung der beiden verbündeten Götter hat sich dort hauptsächlich an Varuṇa geheftet. In Irân ist er namentlich der Schirmherr der Bündnisse, der Gott der Freundschaft und der Wahrheit, und die Lügner wie die Treubrüchigen haben darum von ihm alles zu fürchten. Sein Zorn ist dann so schrecklich, dafs selbst der Fromme ihm, wenn er zur Bestrafung auszieht, nicht gern begegnen würde [1]), wenn auch der, welcher ein ruhiges Gewissen hat, auf seinen Segen rechnen kann [2]). Nichts ist heiliger als ein unter Mithras Schutz geschlossener Bund; selbst Ungläubigen gegenüber, gegen welche man im übrigen keine Verpflichtungen hat, mufs man ihn halten. Die heiligsten aller Bündnisse sind die zwischen Meister und Jünger, zwischen Blutsverwandten verschiedener Grade, aber am allerhöchsten stehen die zwischen zwei Nationen geschlossenen. In der That ein Anfang von Völkerrecht [3]).

Es war für die zarathustrischen Theologen unter einer beständig kriegführenden Militärmonarchie fast unmöglich, diesen Gott auf die Dauer aus ihrem System zu verbannen. Jedenfalls war es gute Kirchenpolitik, seinen Kultus lieber anzuerkennen und so unter eigene Aufsicht zu nehmen, statt ihn in Konkurrenz mit dem orthodoxzarathustrischen fortwuchern zu lassen. Der Dichter des Yašt giebt selbst zu, dafs man immer fortfuhr, ihm religiöse Verehrung zu widmen. Alles ruft ihn an, der Landesherr, wenn er sich zum Kriege rüstet und die Völker einander gegenüberstehen, da er wohl weifs, dafs der, welcher es zuerst mit warmer Überzeugung und

1) Yt. 10, 69.
2) Yt. 10, 65.
3) Yt. 10, 115 f.

Hingabe thut, des Sieges sicher ist; der Krieger, wenn er schon im Sattel sitzt, alle Klassen und Stände, alle Herren in Gau, Dorf und Haus, ja auch der arme Fromme, den man seiner Rechte beraubt hat, und dessen Klage, sei sie nun gellend oder leise ausgerufen, über die ganze Erde hinklingt und zum Himmel aufsteigt [1]). Jeder ist überzeugt, dafs Mithra die Länder, welche ihn ehren, beschirmt und die anderen vernichtet [2]). Hört man ihn nicht mit ausgestreckten Händen Ahura Mazda laut klagen, dafs ihm, dem Beschützer und Erhalter aller Geschöpfe, von den Sterblichen keine Opfer gebracht werden mit seinem Namen? Und steht er nicht immer bereit, um auf den Ruf des Ašava zu kommen [3])?

Dieser vorausgesetzten Klage wird nun Gehör gegeben. Man darf ihn nun anrufen unter allerlei Titeln, als den Mithra, der nicht betrogen wird (adhaoyamna), als den Heiligen oder Starken (sûra), den Wohlthätigsten oder Heilsamsten (sevišta) [4]), aber man achte dabei auf zweierlei. Zuerst, ihm werde nur das traditionelle Opfer gebracht von grofsem und kleinem Vieh und Vögeln und zwar, weil es nun zum orthodoxen Ritus gehört, allerdings mit Haoma, Baresman, weisen Sprüchen, heiligen Texten und Gebeten, aber doch nicht das grofse Haoma-opfer, wodurch man Ahura Mazda, die Ameša speñtas und die anderen zarathustrischen Yazatas beleidigen würde, und was er auch selbst nicht fordert [5]). Zweitens, man

1) Zwischen diesem allen in Yt. 10, 84 steht noch: yim dvâcina paithê hacimna, womit die Ausleger nichts anzufangen wissen. Westergaard und Geldner lesen pithê. Im letzteren Falle kann es nicht von patar kommen (Spiegel, Justi, de Harlez), was auch keinen erträglichen Sinn ergiebt. Es könnte das pitha von Ys. 5, 6 sein, das Neriosengh mrtyu übersetzt. Ein Zweikampf? Darmesteter liest pathê und erklärt den Satz von einem Mann, der zwischen zwei Wegen schwankt!

2) Yt. 10, 78.

3) Yt. 10, 53—55.

4) Yt. 10, 31.

5) Yt. 10, 137—139.

unterwerfe sich zuvor einer grofsen Reinigungs- und Selbstkasteiungs-Zeremonie von zwei oder drei Tagen und wage es nicht, an den Mithra geweihten Libationen teilzunehmen, ehe man unterwiesen ist in all den Riten (ratu) der Staota yêsnya. Das kleine Officium also, aber nach genügender Vorbereitung und nach zarathustrischem Ritus, folglich von einem anerkannten Priester geleitet. Man fragt sich unwillkürlich, ob es sich hier nicht um versteckte Opposition der orthodoxen mazdayasnischen Atharvans gegen den mit babylonischen magischen Vorstellungen und Riten versetzten Mithradienst handelt, der unter den jüngsten Achaemeniden in Susa und Ekbatana eingeführt wurde.

Aber jetzt wird denn auch mit ihm die Verwandlung in einen mazdayasnischen Yazata vorgenommen. Mazda selbst hat ihn geschaffen, hat ihm alle seine wunderbaren Kräfte und seine zehntausend Augen gegeben und ihn so zum allezeit wachsamen Beschirmer der ganzen Welt [1]), obendrein, wie wir sahen, Haoma selbst zu seinem Priester [2]) bestellt. Seinen herrlichen Palast auf der Hara berezaiti, wo weder Nacht noch Finsternis, weder heifser noch kalter Wind, weder Krankheit, noch Tod, noch Befleckung herrschen und wohin die Wolken nicht aufsteigen, hat Mazda selbst mit seinen Trabanten und dem Sonnengott für ihn erbaut [3]). Von ihm auch hat er seinen himmlischen Wagen, gezogen von vier weifsen, herrlich strahlenden Rossen, die keinen Schatten werfen und selbst unsterblich sind. Der Wagen gehört ihm als Kriegsgott von jeher und ist dann auch mit allerhand Waffenzeug versehen, wird ihm aber natürlich der jüngeren Vorstellung nach erst von Mazda verliehen [4]). Wie das

1) Yt. 10, 1. 82. 103.

2) Yt. 10, 88.

3) Yt. 10, 50f.

4) In diesem Wagen fährt er über die ganze stoffliche Welt hin, vom Karšvar Arezahi bis zum glänzenden Ḫvaniratha. Nach dem Opf-

auch von anderen in das zarathustrische System aufgenommenen alten Gottheiten berichtet wird, huldigt Ahura Mazda mit den Ameša speñtaš ihm ebenfalls in Garô nmâna und gebietet Zarathuštra das Gleiche zu thun [1]), denn er erhält nun in dieser Beziehung dieselben Rechte wie die höchsten Yazatas. Die mazdayasnische Daêna selbst bahnt ihm nun gute Wege [2]), und den schönen Beispielen des höchsten Gottes und seines Propheten konnten die Gläubigen folgen. Und dann hatten sie von ihm nicht nur die Wohlthaten zu erwarten, die er seinen nicht-zarathustrischen Verehrern von altersher schenkte, sondern dieselben Geistesgaben, die man von Mazda zu erflehen gewohnt war: ein ruhiges Gewissen, einen guten Namen, das Heil der Seele, Weisheit und Kenntnisse, wie Unterricht im heilsamen Opferspruch [3]).

Als Lichtgott des Himmels hatte Mithra von jeher ein grofses Gefolge von himmlischen Wesen, die seine verschiedenen Gaben und Wirkungen personifizieren, Naturgötter wie er. Jetzt wird diese Schar verstärkt

begiebt er sich mit einem Zweigespann, siehe Yt. 10, 136. Vgl. 67, wo die Lesung unsicher ist: rathwya cakhra (Westergaard) oder rathwya cithra (Geldner); jedenfalls ist die Sonne gemeint. 10, 124 ist nicht sehr klar. Dort heifst es, dafs er auf dem Wagen mit dem Viergespann mit erhobenen Armen aus Garô-nmâna paiti amerekhtim, nach der Unsterblichkeit geht. Für den Zarathustrier giebt es gleichwohl keine höhere Unsterblichkeit, als die in Garô-nmâna. Die einzig mögliche Erklärung ist wohl, hier an seine Erhebung zum Yazata zu denken. Nach 10, 142 glänzt sein Körper wie der Mond, der mit eigenem Lichte scheint; aber dies ist nur eine Vergleichung, keine Identifikation. Vielleicht ist es auch wohl der Mond, der 10, 86 gemeint wird mit der weggeführten Kuh, welche fragt, wann M., auf seinem Wagen kommend, sie auf den guten Weg zurückbringen wird. Jedenfalls können wir hier nicht mit Darmesteter an die Mythe von Indra oder Cacus denken. Siehe über M. als Herr der Länder 10, 144.

1) Yt. 10, 119.

2) Yt. 10, 68; vgl. 64.

3) Yt. 10, 33.

durch einige rein zarathustrische Genien, wie den ihm ethisch nahe verwandten Rašnu raziŝta, für welchen er ein Haus baut, und der ihm mit inniger Freundschaft anhängt [1]), dann Sraoša, der das geistliche Licht der Offenbarung bringt [2]), die Weisheit, Ciŝta, und andere [3]). Die Göttinnen des Glücks und des Überflusses, Aŝi vaṅuhi und Pâreñdi, und die himmlische Glorie, Ḫvarena [4]), doch jetzt als die Kavi-Glorie aufgefafst, gehörten ursprünglich wohl zu seinen Begleitern in seiner Eigenschaft als Lichtgott.

7. Die Wasser und Anâhita.

Wie sehr die Iranier neben dem Feuer, und nur in wenig geringerem Mafse als dieses, die Wasser verehrten, wufste man schon aus den Berichten der klassischen Schriftsteller von Herodot bis zu Strabo und Agathias. Die Griechen wufsten, dafs es den Persern verboten war, das Wasser auf irgend eine Weise zu verunreinigen und sogar sich darin die Hände zu waschen oder zu baden — in fliefsendem Wasser nämlich, denn für allerhand Reinigungszwecke, auch bei religiösen Zeremonieen wurde das Wasser stets gebraucht [5]). Nur das Meer, salzig, unfruchtbar, war von dieser Verehrung ausgeschlossen, und wenn Herodot [6]) erzählt, dafs Xerxes das Meer geifseln

---

1) Yt. 10, 41. 79. 100. 126. Siehe über Rašnu oben S. 209 f.

2) Yt. 10, 41. 100.

3) Yt. 10, 126.

4) Yt. 10, 66 f.

5) Strabo 15, p. 1065 beschreibt den Kultus des Wassers zu seiner Zeit folgendermafsen: Man geht nach einem See, Strom oder Quell und gräbt daneben eine Grube, in welcher das Opfertier geschlachtet wird, achtet aber darauf, dafs das Wasser nicht durch das Blut verunreinigt wird. Dann legt man das Fleisch auf Myrten- oder Lorbeerzweige; die Magier berühren es mit der heiligen Rute, singen ihre Māthras, giefsen Öl mit Honig und Milch vermischt auf die Erde — also nicht ins Wasser — und schliefsen mit langen Gesängen, während Tamariskenzweige in der Hand halten.

6) Herodot 7, 35.

liefs, und man ihm mit Recht keine Opfer brachte, so ist dies sehr glaubwürdig. Von einem der Arsakiden wird sogar berichtet, dafs er auf dem Landwege nach Rom gereist sei, um das Meer, das man als ahrimanisch ansah, zu vermeiden.

Die heiligen Texte stimmen damit überein. Der uralte Naturkult wurde schon in frühester Zeit ein Bestandteil der zarathustrischen Religion. Bereits in der gâthischen Periode tritt das zu Tage, und das Studium der Reinheitsgesetze wird uns lehren, dafs die Verehrung und Heilighaltung der Wasser auch in der jüngeren avestischen Zeit im Schwange war.

Aber der Kult der Wasser war jetzt auf das engste verbunden mit dem einer grofsen Göttin, Ardvî sûra Anâhita, welcher einer der gröfsten und schönsten Yašts gewidmet ist [1]).

Aus diesem Yašt geht deutlich hervor, dafs sie nicht eine originale zarathustrische Schöpfung war. Im Gegenteil, es wird sehr ausführlich erzählt, wie viele noch vor Zarathuštra, darunter selbst solch ein feindseliger Tyrann wie Azhidahâka und ein Turanier wie Franrasyan — diese beiden allerdings vergeblich, denn die Göttin erhörte ihre Gebete nicht — ihr Opfer darbrachten [2]), und dafs auch die Daêvadiener sie des Nachts, also im geheimen, weiter verehrten, leugnet der Dichter keineswegs, obschon er sich beeilt hinzuzufügen, dafs davon kein Heil zu erwarten sei, sondern nur Verstärkung der Macht und Vermehrung der Zahl der bösen Geister [3]). Sie gehörte mithin zu der Kategorie von alten, jetzt jedoch in zarathustrische Yazatas umgewandelten Göttern, wie

---

1) Abân-Yašt (Yt. der Wasser) oder Ardvî-sûr-yašt, der fünfte in der Sammlung.

2) Yt. 5, 16 ff. Siehe über die Unordnung in dieser Liste und überhaupt über die Komposition dieses Yašt die Bemerkungen oben S. 31 f., namentlich Anm. 1.

3) Yt. 5, 99 f.

Mithra, Tištrya und andere. War sie vielleicht eine ausländische Göttin? Wir kommen auf dies schwierige Problem zurück, müssen aber erst sehen, wie sie der mazdayasnische Dichter sich vorstellt.

Als eine Naturgöttin, ohne Zweifel. Sie ist kein personifizierter Begriff, sondern vielmehr die personifizierte wohlthätige, reinigende und befruchtende Wirkung des Wassers. Und der Dichter hat sich nicht viel Mühe gegeben, diesen naturistischen Charakter seiner Göttin zu verbergen oder ihr, wie das mit anderen Gottheiten geschehen war, eine ethische Bedeutung beizulegen. Nur hat er sie eng mit Mazda verbunden und läſst ihre Reinheit hervortreten. Im Anfang, der auch anderswo vorkommt [1]), nennt Mazda selbst sie seinen Strom, der allein so groſs ist wie alle Wasser, die auf Erden flieſsen, mit tausend Armen und tausend Kanälen, von denen einer allein schon hinreichen würde, um alle sieben Karšvares zu überströmen. In jedem dieser Kanäle hat sie einen schönen Palast, der mit orientalischen Farben geschildert wird, und in jedem von diesen wieder eine wohlriechende Lagerstätte [2]). Ihr Viergespann, weiſse, hohe Rosse von demselben Blut und Haar, welche sie selbst lenkt, sind Wind, Regen, Wolke und Reif, und sie ist es, die auf Mazdas Befehl wie ein zahlloses Heer Regen, Schnee, Hagel und Reif auf die Erde herniedersendet [3]).

Der Strom, dessen Göttin Anâhita ist, ist demnach jedenfalls kein irdischer, sondern ein rein mythischer. Der Dichter, welcher ihn als gröſser bezeichnet, wie alle Wasser auf Erden zusammen, und welcher sagt, daſs einer von seinen Kanälen oder Seitenarmen allein genügend sei, um alle sieben Weltteile zu überschwemmen, hat dabei sicherlich nicht an einen irdischen Fluſs denken können. Es ist ein himmlischer Strom, den die Tradition

1) Yt. 5, 1—5 = Ys. 65, 1—5 und Âbân nyâyiš.
2) Yt. 5, 101.
3) Yt. 5, 85.

und mit ihr einige Gelehrte [1]) in dem Oxus wiederzuerkennen meinen, der jedoch mit sublunarischer Geographie nichts zu schaffen hat. Im höchsten Himmel ist Anâhita denn auch zu Hause. Dort, über der Sphäre der Sonne hat Ahura Mazda ihr einen Platz angewiesen [2]). Von dort, von den Sternen oder von dem höchsten Gipfel der Hukairya, des Himmelsberges, steigt sie herab, wenn der Fromme sie anruft [3]). Als himmlisches, kosmisches und mithin vollkommen reines Wasser reinigt sie den Samen der Männer und die Gebärmutter der Frauen, befördert sie die guten Geburten, reinigt sie die Milch und wird sie so die Mehrerin der Herden, die Geberin aller Reichtümer, ein Segen für das ganze Land. Mag man sie nun als Strom mit einem oder mehreren grofsen irdischen Flüssen identifiziert oder besser noch ihren Namen mit diesen verbunden haben, wie das mit der Sarasvati oder mit den Himmelsbergen Hara berezaiti (Elburz) und Olympos und Ida geschah, ihre eigentliche mythische Bedeutung ist dessenungeachtet klar genug.

Eine alte Naturgöttin war sie also sicherlich. War sie iranischen Ursprungs? Man hat gemeint, dafs sie semitischer Herkunft und von den Iraniern den Babyloniern entlehnt sei [4]). Herodot, der sie irrtümlich Mitra nennt, indem er ihren Namen mit dem desjenigen Gottes verwechselt, mit welchem sie in Westasien und später in Europa stets eng verbunden war, hält sie für identisch

---

1) Geldner in Kuhns ZS. XXV, 378 und Ed. Meyer GA. I, § 450.

2) Yt. 5, 90. Die Stelle ist sehr schwierig und zum Teil unverständlich, aber es steht deutlich da, dafs Ahura Mazda sie laufen liefs „inmitten der Sphäre über hvare-khšaêta", d. h. der Sonne, wo sie sicher ist vor allen ihren Feinden. Auch wenn man mit Darmesteter die Lesung tacare nôit tacare bevorzugen will, darf man doch nicht mit ihm übersetzen: „te fit courir (sur terre), au lieu de courir en dedans (du ciel)."

3) Yt. 5, 7. 85 und 121.

4) Auch ich habe diese Ansicht schon verteidigt im Jahre 1864, in De Godsdienst van Zarathustra, blz. 181 vg.

mit der babylonischen Muttergöttin (Mylitta nach ihm) und der arabischen Alitta. Schon Windischmann hat bemerkt, dafs ihr Yašt von ihrer Person eine Beschreibung giebt, die nicht lauter dichterische Phantasie sein kann, sondern die Existenz von Bildern der Göttin voraussetzt. Als eine schöne Jungfrau wird sie geschildert, hoch und kräftig von Wuchs, mit weifsen, vollen Armen, so dick wie die Schenkel eines Rosses, mit schwellendem Busen, den sie durch das Binden des Gürtels noch besser hervortreten läfst; ein adeliges Mädchen, prächtig gekleidet, in einem Gewande, das aus den Häuten von dreifsig der schönsten Biber hergestellt ist, glänzend wie Gold und Silber, über dem sie einen reich mit Gold gestickten Mantel trägt; auf ihrem Haupt eine goldene Krone in der Form eines Rades, mit hundert achtstrahligen Sternen und zierlich gefalteten Bändern geschmückt, in den Ohren grofse, viereckige, goldene Gehänge und an ihrem schönen Halse eine schimmernde Kette [1]). Unwillkürlich erinnert man sich bei dieser Beschreibung an die babylonischen Bilder von Ištar und einige kleinasiatische Göttingestalten zu Öyük und Boghazköi, die, was Körperform und Schmuck anlangt, in mehr als einer Hinsicht mit dem in dem Yašt gezeichneten Bilde übereinstimmen [2]). Solche Bildchen, von den babylonischen nur wenig verschieden, sind in Susa gefunden [3]). Bringt

---

1) Siehe die Beschreibungen Yt. 5, 7—15; 85 und 123—129.

2) In der Beschreibung des reichen Stoffes der Kleidung und in der Steigerung der Sterne des Kopfschmuckes auf hundert, was der Bildhauer sicher nicht wiedergeben konnte, hat der Dichter seiner Phantasie freien Lauf gelassen. Die gefalteten Bänder scheinen echt iranisch zu sein, denn sie erinnern an die ganz eigenartigen, welche die Kopfbedeckung sowohl des Königs als Auhrmazds auf den sâsânidischen Denkmälern schmücken. Es versteht sich von selbst, dafs der Yašt darum noch nicht in ihre Zeit gesetzt zu werden braucht. Der Zierat kommt auch schon unter der parthischen Herrschaft vor, siehe Ker Porter, Travels II, pl. 62.

3) Siehe Loftus, Travels, p. 379.

man dies in Verbindung mit der Mitteilung des Berossos [1]), dafs Artaxerxes Mnemôn (403—361), der Sohn von Darius Ochus, der auch zuerst Anâhita in seinen Inschriften nennt, Bilder von ihr anfertigen und in Babel, Susa und Ekbatana aufstellen liefs, ja sogar ihren Kult unter Persern, Baktriern, Syrern und Kleinasiaten verbreitete, so könnte man geneigt sein, in ihr eine westasiatische Göttin zu sehen, welche von den Persern übernommen und von den Atharvans auf die zarathustrische Verehrung der Wasser gepfropft worden ist. Da die Achaemeniden hauptsächlich in Susa residierten, und eine solche Göttin, Nânâ, dort schon seit vielen Jahrhunderten verehrt wurde, so würde eine derartige Verschmelzung eines babylonisch-elamitischen Kultes mit dem mazdayasnischen sehr wahrscheinlich sein.

Allerdings sind die Namen, welche sie trägt, rein iranisch. Ardvî ist ein Beiname, der auch den Wassern gegeben wird [2]); sûra ein Epitheton, welches auch andere Yazatas tragen, sowohl ursprünglich nicht-mazdayasnische, wie Mithra und Airyaman, als zarathustrische, wie Sraoša und sogar der Yasna der sieben Kapitel [3]); und von anâhita, „unbefleckt", ist dasselbe zu sagen. Heifsen doch oft so Mithra, Haoma, auch das Baresman, das Weihwasser und selbst Worte und Strahlen. Anâhitā wurde nun ihr gewöhnlicher Name, der als Anaïtis von den Griechen meist mit Artemis identifieziert und von anderen Völkern in verschiedener Form übernommen wurde. Bei den Persern werden später die beiden ersten Epitheta zu Ardvîsur verschmolzen. Indessen einen eigent-

1) Fragment 16. Vgl. dazu Clemens, Protrept. 5 und siehe Darmesteter, Zendavesta, II, 364 suiv.

2) Ardvî wird gewöhnlich durch „hoch" übersetzt. Windischmann dachte an „aufbrausend, aufwallend". Vgl. jedoch die griechische √ ϝαρδ, „befeuchten, besprengen".

3) Sûra wird erklärt als: „stark, herrlich, heilig". Im Skr. ist es „Held".

lichen Namen hat die Göttin doch nicht. Doppelte Götternamen, aus einem Substantiv und einem Adjektiv bestehend, sind im Avesta sehr gewöhnlich. Aber ein dreifacher, aus einzelnen Adjektiven zusammengesetzter kommt sonst nicht vor. Ein Gottesname, der als Epitheton auch anderen Göttern gegeben wird, wie das mit anâhita der Fall ist, ist ebenfalls ungebräuchlich. Etwas Fremdes ist hier demnach sicher, und man hat einigen Grund zu der Annahme, dafs man versucht hat, dem Namen einer ausländischen Göttin eine für die Iranier begreifliche Form zu geben und ihre Epitheta zu übersetzen [1]).

Aber wie dem auch sei, die zarathustrischen Theologen haben die Göttin, sie möge nun semitischer oder iranischer Abkunft sein, in ihr System nicht aufgenommen, ohne ihren Kult vollkommen zu reinigen. War dieser in den westlichen und nördlichen Ländern, namentlich in Armenien und Kleinasien, mit obszönen Riten und heiliger Prostitution verbunden: sie wollten nicht nur Gebrechliche und Gezeichnete, ungefähr dieselben, welche auch sonst vom Heiligen ausgeschlossen werden, sondern sogar Frauen von ihren Opfern fernhalten. Dies ist ihnen wahrscheinlich nicht gelungen. Wenigstens nicht in Šušan und sicher nicht in Ekbatana, wo eine Priesterin ihrem Tempel vorstand, jedoch — und dies ist beachtenswert — mit der Verpflichtung, ein zurückgezogenes Leben zu führen [2]). Ob sie glücklicher gewesen sind

1) Man denkt unwillkürlich an Namen von Ištar, wie Anatu, Anunit, hier vielleicht besser, obschon die Ähnlichkeit des Klanges geringer ist, an Nânâ, die grofse Göttin von Šušan und dem mit Babel so eng verbundenen Borsippa, die auch im Westen als Nanaia mit Anaitis identifiziert wird. Ardvî sûra könnte ein Versuch zur Übersetzung der Titel rubat bêlit sein, die so oft mit einem Namen Ištars verbunden werden.

2) Plutarch, Artaxerxes 27, sagt, dafs die nach 400 v. Chr. zu Ekbatana angestellte Priesterin der Anaïtis ein eingezogenes Leben führen mufste.

mit ihrer Vorschrift, dafs, wie vordem Zarathuštra, so auch jetzt nur Priester, welche die Offenbarung kennen, weise und tugendsam und in den heiligen Sprüchen erfahren (tanu-mãthra) sind, von den Libationen bei ihren Opfern geniefsen durften, steht dahin. Um sie zu einer guten Yazata zu machen, wurde sie nun von Mazda zur Beschirmung der gesamten Welt des Aša bestellt, und mit Zarathuštra wacht sie fortan, wie ein Hirt über seine Herde, über alle Dinge, die im Guten ihren Keim haben. Man geht sogar so weit, Mazda selbst von ihr die Gunst erbitten zu lassen, dafs er Zarathuštra für seine Lehre gewinnen möge. Aber das alles ist nur lose angehängt und bleibt an der Oberfläche, Lehre ohne Praxis. Thatsächlich ist sie noch Naturgöttin, von der man rein materielle Segnungen erwartet, zum Teil dieselben wie von Ašî vaṅuhi, wie einen Gemahl für die Mädchen und eine glückliche Entbindung für die Frauen, zum Teil ganz andere, wie schnelle Rosse und einen guten Wagenlenker in der Schlacht, die höchste Macht des Ḥvarena und ein Königtum mit Überflufs, reichen Einkünften und guten Heeren. Die Priester, sowohl die rezitierenden (maremno) als die Atharvans der drei Ordnungen begehren von ihr Weisheit, aber nur, wie sie ausdrücklich hinzusetzen, um Glück und Ansehen zu erwerben [1]).

8. Die Fravašis.

Die jüngere gangbare parsische Theologie kennt drei Klassen von höheren Wesen, die Amšaspands, die Izeds

---

1) Man findet die Quelle für alles Obenstehende in dem Abân- oder Ardvîsur-Yašt. Seltsam erscheint es, dafs von der Göttin der reinen und alles reinigenden Wasser königliche Herrschaft und Beistand für den Krieg erfleht wird. Dies wird jedoch erklärlich, wenn sie wirklich eine iranisierte Form der babylonischen Ištar ist, welche auch als Kriegsgöttin fungierte. Ein Grund dafür ist noch, dafs man Anaïtis nicht nur, wie oben erwähnt wurde, mit Artemis, sondern auch wohl mit Athênê, der Kriegsgöttin, identifizierte.

und die Ferwers. Diese Unterscheidung wurzelt schon in der Lehre des jüngeren Avesta. Wir sahen bereits, dafs der früher allgemein gebrauchte Name Ameša speñta jetzt nur auf wenige, meist sieben der allerhöchsten Yazatas angewandt wurde, und der letztgenannte Titel von allen verehrten Wesen oder Göttern galt, mit Ausnahme der Fravašis, Wesen anderer Art. Schon in den jüngeren Gâthatexten werden sie neben den Herren (ratu) und den Seelen (urûva) genannt [1]). Aber nun erst scheint ihre Verehrung einen bedeutenden Aufschwung genommen zu haben. Der dreizehnte Yašt, welcher ihnen gewidmet ist, ist der gröfste von allen, offenbar stets ergänzt und überarbeitet. Das Lied bildet die Hauptquelle, aus der unsere Kenntnis dieses schwierigen Gegenstandes geschöpft werden mufs [2]).

---

1) Siehe oben S. 181 f.

1) Der Yašt besteht aus zwei sehr verschiedenen Hauptteilen, von denen der erste, 1—79, eine Beschreibung, Verherrlichung und Anrufung der Fravašis im allgemeinen, der zweite, 80 ad fin., eine Anrufung einer grofsen Anzahl einzelner Fravašis mit ihren Namen enthält. Mir erscheint dieser zweite Teil als ein jüngerer Zusatz; aber auch der erste ist aus sehr verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt, die bisweilen ziemlich willkürlich angeordnet sind. Man hat gemeint, die Zeit der Abfassung aus der Erwähnung von vier Namen erschliefsen zu können, welche nach dem Dînkarṭ in die Zeit der Arsakiden gehörten. Siehe Darmesteter II, 540, nt. 235. Die Namen sehen jedoch wenig historisch aus, und der Chronologie des Dînkarṭ ist nicht besonders zu vertrauen. Sicher ist, dafs kein einziger Sâsânide genannt wird. In § 16 hat man obendrein den Buddha zu finden gemeint. Dort ist die Rede von einem Disput mit einem gewissen Gaotema; dieser Name entspricht zwar dem Skr. Gotama, aber nicht Gautama. Gotama ist ein vedischer Ṛši, aber der Name kommt auch später mehrfach vor. Dafs man jemals den Buddha kurzweg Gautama nennen würde, ohne den Zusatz Çramana oder Çâkya oder Buddha, bezweifle ich sehr. Es ist auch noch die Frage, ob gaotema ein Eigenname ist; Spiegel hielt es für „Landmann". Nâidhyâoṅhô ist eigentlich „Verschmäher, Verächter", und die Übersetzung: „imposteur" von Darmesteter („Verführer" Justi) ist reine Konjektur. Gaotemahê kann ein davon abhängender Genitiv sein. Die ganze Stelle ist dunkel und wahrscheinlich verdorben.

§ 4—8 = § 1—5 des Ardvîsûr-Bânô-Yt. (Yt. 5) sind offenbar ein

Die altiranische Psychologie unterschied im Innern des Menschen fünf Kategorieen: **ahu**, das Lebensprinzip (ursprünglich wohl der Atem, Skr. **asu**), **daêna**, das Selbst, **baodha**, das Bewufstsein oder Wahrnehmungsvermögen, **urûva**, die Seele, und die **fravaši**, von denen nur die beiden letztgenannten nach dem Tode fortlebten und darum schon sehr früh miteinander verwechselt wurden, wie das bei so verwandten Begriffen natürlich ist. Diese Verwechselung reicht bereits bis in die Zeit des Avesta zurück. Nicht nur in einer Stelle aus dem jüngeren Teil des Yasna [1]), sondern auch in dem Yašt selbst findet man eine Spur davon [2]). In der Zeit Hamaspathmaêdaya, d. h. in den fünf letzten Tagen des Jahres und den fünf Schalttagen, welche das Mondjahr in Übereinstimmung mit dem Sonnenjahr bringen mufsten, schweifen sie durch die Dörfer und heischen Verehrung, und von der Befriedigung dieses Wunsches hängen Heil und Wohlfahrt der Häuser und Familien ab. Dies stellt sie auf eine Linie mit den Seelen der Gestorbenen, welche nach einer gewöhnlichen Vorstellung des Altertums in dieser Zeit die Erde besuchten und besonders geehrt wurden. Aber ursprünglich sind sie

---

späteres Einschiebsel, denn sie unterbrechen den Zusammenhang zwischen §§ 3 und 9, die ursprünglich sicher aufeinander folgten. Anâhita ist hier durchaus nicht am Platze.

Ys. 23 und 26 handeln auch von den Fravašis, aber die Verfasser kannten unsern Yašt (vgl. z. B. Ys. 23, 1 mit Yt. 13, 22) und haben diesen für die Zwecke des Totenkultes, zu dem diese Kapitel gehören, kurz zusammengefafst.

In welche Zeit auch die Entstehung der genannten Quellen fallen mag, dafs der Kultus der Fravašis bereits in die Zeit der Achaemeniden gehört, beweisen ihre Denkmäler.

1) Ys. 26, 11: **iristanãm urvãnô yaz°. yâo ašaonãm fravašayô**, ich verehre die Seelen der Toten, welche die Fravašis der Rechtschaffenen sind.

2) Yt. 13, 49—52 = Afringân Gâtha 4. Das Stück steht nicht im Zusammenhang mit dem unmittelbar voraufgehenden und folgenden und scheint von anderwärts hier eingefügt zu sein.

etwas ganz anderes. Sie dürfen keineswegs mit jenen identifiziert, sondern müssen ebenso bestimmt von ihnen unterschieden werden, wie z. B. die römischen lares und namentlich die genii von den manes [1]).

Um die rechte Bedeutung und die Entstehung der Vorstellung, welche man sich von den Fravašis machte, begreifen zu können, mufs man zunächst alles beiseite lassen, was nur dazu dienen soll, ihre Stellung im zarathustrischen System zu bestimmen, und vorläufig lediglich die eigenartigen Funktionen ins Auge fassen, die ihnen zugeschrieben werden.

Sie sind in erster Linie himmlische Wächter und Schutzgeister. Fortwährend wird ihr Beistand angerufen. Wenn man sich in Angst befindet, beschirmen sie den Frommen, ihn umringend mit ihrer Hilfe [2]). Als die beiden Geister, der heilige und der böse, wie sie im zarathustrischen System genannt werden, oder — wie die ursprüngliche Vorstellung war — der, welcher Wachstum und Leben schafft, und der, welcher Tod und Verderben bringt, die Welt schufen, standen die Fravašis auf der Wacht, damit die guten Schöpfungen nicht gänzlich durch die Gegenschöpfungen des Bösen vereitelt würden [3]). Eine Myriade Fravašis [4]) hält die Wacht über

1) Dies übersehen zu haben, ist meines Erachtens der grofse Fehler in der übrigens verdienstlichen Arbeit von Nathan Söderblom, Les Fravashis, Paris, Leroux 1899, welche den Dienst der Fravašis durchaus als eine Verehrung der Toten darstellt und die verschiedenen Perioden nicht genügend auseinanderhält. Mit diesem Vorbehalt verdient jene Abhandlung wegen ihres reichen und gediegenen Inhalts und ihrer klaren Darstellung grofses Lob. Ich hatte meine Ansicht über den Gegenstand bereits niedergeschrieben, als sie mir in die Hände kam, fand jedoch in ihr keinen Anlafs, die erstere zu modifizieren, wohl aber sie noch etwas schärfer zu formulieren.

2) Siehe u. a. Yt. 13, 1; 20; 32; 36; 40; vor allem 146 und passim.

3) Yt. 13, 76 ff. Eine sehr alte Vorstellung, zarathustrisch modifiziert in 13, 1 ff.

4) Eigentlich 99999, wie gewöhnlich im Avesta.

das Himmelsmeer Vourukaša, andere über das gestirnte Haptôiriñga, das als Haupt der nördlichen Sterne am nächsten bei der Wohnung der Daêvas steht und mithin am meisten Gefahr läuft, und ferner, bis an den grofsen Tag der Auferstehung, über den Leichnam des von einem Turanier getöteten Helden Keresaspa, der auch von Drujas bedroht wird, da er auf ihrem Berge, dem Demavend ruht, und über den Samen Zarathuštras, aus dem einst der Heiland und seine beiden Vorläufer geboren werden sollen. So beschützen sie das Kind im Mutterschofse, den Feldherrn und den König, falls diese sie ehren, in der Schlacht, und so hat jede Person und jede Gemeinschaft, jedes Haus, Dorf, Stamm, Land, arisch oder nichtarisch, so haben die fünf Klassen von Herrschern, so hat alles, was gewesen ist, ist und sein wird, eine eigene Fravaši, die es bewacht und beschirmt [1]). Dafs dies die Mutteridee ist, deren Personifikation die in Rede stehenden Wesen darstellen, erhellt auch aus ihrem Namen, der nichts anderes als „Schutzgeister" bedeuten kann [2]). Die Vorstellung gleicht am meisten der wohl-

1) Siehe Yt. 13 passim und die Zusammenfassung in Ys. 23 und 26.

2) Allerlei Ableitungen des Namens fravaši sind gegeben. Die von vakš und vac (Windischmann) können wir beiseite lassen. Die ursprüngliche Form ist fravarti, von var + fra, das an erster Stelle „beschirmen" bedeutet. „Erkennen, bekennen, geloben" ist, vermittelt durch die Idee „vertrauen", die abgeleitete Bedeutung, von welcher das rein zarathustrische fravareta, „Bekenner" herkommt, das mit fravaši nur die Etymologie gemein hat. Darum mufs dagegen protestiert werden, dafs Justi und Lehmann diese beiden miteinander verwechseln. Lehmann, Zarathustra, S. 78 ff., Justi, ARW. III, 194 f. Dafs allein die ašavants Fravašis haben sollen, wie man immer behauptet, ist eben nicht richtig. Alles hat seine Fravaši, selbst die fremden Länder, und wenn im Avesta immer von ašaunãm fravašayô die Rede ist, so erklärt sich das daraus, dafs fromme Zarathustrier diesen allein anbeten dürfen. Die Tradition leitet das Wort ab von einer Wurzel, die dem Skr. vardh analog ist, und erklärt dann die Fravašis für Geister, welche für die Digestion sorgen; eine Erklärung, welche Darmesteter II, 502 übernommen hat. Ableitung und Erklärung verdienen keine Widerlegung.

bekannten babylonischen, nach welcher jeder Mensch seinen eigenen Gott hat, der ihn beschützt und dessen Kind er heifst, aber ich wage nicht zu behaupten, dafs sie von den Iraniern jener nachgebildet ist. Sie kann bei ihnen selbständig entstanden sein.

Ihren Schutz leihen sie in allen Schwierigkeiten und Gefahren, besonders im Kriege gegen die Landesfeinde. Wie Freyas Walkyren kräftig gebaut und tapfer, in voller Rüstung, schwer gewappnet und mit fliegenden Fahnen stürzen sie sich in die Schlacht, eilen den Helden zu Hilfe, vernichten die feindlichen Dânus, bringen ihr Zentrum zum Weichen, nachdem sie die beiden Flügel überwältigt haben, verfolgen die Nachhut und verwüsten die Wohnsitze der „Obersten über Myriaden von Dânus". Der Wind, der sie forttreibt, ist der Atem des Sieges, und der, welcher ihnen zuerst opfert, wenn er diesen Atem fühlt, kann des Sieges versichert sein. Darum rufen alle ihren Beistand an, sowohl der Verfolger, als der Verfolgte. Aber sie gewähren ihn nur denen, welche ihrer gedenken und sie verehren, während sie für die welche sie hassen, weil sie von ihnen vernachlässigt wurden, furchtbar und unerbittlich sind [1]).

Dies ist ihre segensreiche Wirksamkeit auf Erden. Aber sie haben auch eine „Wirkung in der Höhe". Wir lernten sie schon kennen, wie sie die Aufsicht führen über das Himmelsmeer und das Nordgestirn. Aber sie sind es auch, welche die Himmelskörper, Sterne, Mond und Sonne, in Bewegung setzen, die befruchtenden Wasser fliefsen lassen und das Wachstum der Pflanzen verursachen. Ohne sie würden diese alle, von der magischen Macht der Daêvas in ihrem Lauf und ihrem Wachstum gestört, unbeweglich auf demselben Platze oder in demselben Zustande geblieben sein [2]). Diese eigenartige Funktion

1) Siehe vor allem Yt. 13, 31—39 und 45 f.

2) Yt. 13, 9 f.; 14 f.; 43 f.; 53 ff. für die Wasser. 57 ff. für die Himmelskörper.

ist nur künstlich aus der Grundidee „Beschützer" abzuleiten. Man hat es zwar versucht. Das bezeugen die merkwürdigen Strophen, in welchen der Dichter die Fravašis vorstellt, wie sie miteinander wetteifern, um, wenn das Wasser im Himmelsmeer steigt, so dafs der Regen niederfallen mufs, jede für ihren eigenen Schützling, Dorf, Gau oder Land, ihren Teil von diesem Segen für die verdorrten Äcker zu erlangen. Natürlich triumphieren die, welche von ihren Anbetern ausreichende Opfer empfangen, und rufen frohlockend aus: „Mein Land wird wachsen und grofs werden [1]." Aber dies ist sicherlich keine alte Mythe, sondern eine freie dichterische Schöpfung. Die eigentliche Wirkung der Fravašis, sowohl mit Bezug auf die Himmelskörper als auf die Wasser und die Pflanzen, ist ein in Bewegung Setzen. Sollten sie hier zusammengeschmolzen sein mit einer anderen Art von Geistern, deren Namen dem ihrigen gleichlautete, aber von einer anderen Wurzel stammte und demnach eine andere Bedeutung, „Fortroller, Fortwälzer" (promotores), hatte [2])?

Wie dem auch sei, bemerkenswert — obschon meines Wissens noch nicht bemerkt — ist die Übereinstimmung, welche die Fravašis bezüglich der letztgenannten Funktionen mit einer vedischen Götterschar aufweisen, welche man sonst am wenigsten mit ihnen zu vergleichen geneigt sein würde, und die sicher niemals Schutzgeister sind,

---

1) Yt. 13, 65—68. Sie verleihen auch Gesundheit dem Kranken; und wie kriegerisch sie auch sein mögen, stets sind sie begleitet von Saoka, dem Genius, der Güter, Wohlthaten und Nahrung den Menschen bringt.

Der Beziehung der Fravašis zu den Wassern ist die früher schon erwähnte Einfügung des Passus über Anâhita in Yt. 13 zuzuschreiben.

2) F. Max Müller, Theosophy, p. 205 (vgl. oben Bd. I, S. 381), obgleich er dabei an diese Funktion der Fravašis nicht dachte, erklärt den Namen so und bringt ihn in Verbindung mit einem allerdings nicht existierenden Skr. pravartin. Übrigens ist, was er dort über die Fravašis sagt, die er den indischen pitâras gleichstellt, ganz verkehrt.

den Maruts, den Begleitern ihres Vaters Rudra und mit ihm zusammen des Indra, dessen Brüder sie auch wohl genannt werden [1]). Auch sie, und dies ist ihr Hauptgeschäft, verteilen die Wasser, öffnen den Weg für die Sonne [2]), bringen die Winde; auch sie sind kriegerisch, wohlbewaffnet und gefürchtet. Vielleicht liegt der Anknüpfungspunkt darin, dafs auch die Maruts bisweilen als Sänger oder Priester, die wegen ihrer Frömmigkeit unter die Götter erhoben sind, als göttliche Ahnen betrachtet werden [3]). Die Maruts sind Sturm- und Blitzgötter, und die mit den ihrigen übereinstimmenden Bethätigungen der Fravašis dürften auch für diese einen solchen Natur- und Hintergrund vermuten lassen. Man beachte z. B., was von ihrem Atem als dem des Sieges gesagt ist. Aber dann sind diese Naturgötter wegen des Gleichklangs ihres Namens mit den iranischen Schutzgeistern, die keine physische Bedeutung hatten, nur verwechselt.

In das zarathustrische System aufgenommen, werden sie nun die Helferinnen Ahura Mazdas bei der Schöpfung [4]), und dieser hohe Gott ermahnt sogar Zarathuštra, in Gefahr und bei dem Beginn eines Werkes ihre Hilfe zu erflehen und ihnen zu opfern. Dies thut er dann auch [5]), und die eingeflochtenen Litaneien wie der Umfang des ihnen gewidmeten Yašts beweisen, wie eifrig man sie verehrte, aber dann nur als die Schutzgeister der ašavans. Vor allem war man darauf aus, bestimmte Fravašis mit ihren Namen anzurufen, besonders die der paoiryô-ṭkaêša's, der Frommen vor Zarathuštra, und

---

1) ṚV. I, 170, 2.

2) ṚV. 8, 7, 8.

3) Siehe darüber Bergaigne, Rel. Védique II, 384 suiv.

4) Mazda selbst ruft ihre Hilfe an, Yt. 13, 28, und dann unterstützen sie den Himmel, 29.

5) Yt. 13, 20—25; 41. Die hohe Wichtigkeit der ihnen zu bringenden Opfer wird hervorgehoben: 18; 23—27.

der zukünftigen Saošyañts, die die mächtigsten von allen sind, wenn auch sonst die der Lebendigen stärker sind als die der Toten [1]). Aber man war bemüht, niemanden zu vergessen, und darum endet die Aufzählung aller Vorläufer, Zeitgenossen und späteren berühmten Jünger Zarathuštras wie der gläubigen Frauen, deren Gedächtnis die Tradition noch bewahrt hatte, mit einer Anrufung der Fravašis arischer, turanischer, sarmatischer [2]), sainischer [3]) und dahischer Gläubigen, woraus zugleich hervorgeht, wie weit sich die zarathustrische Religion bei der Abfassung dieses Anhanges zu dem Yašt schon verbreitet hatte.

9. Zarathustrische Legenden (Yima).

Hat die zarathustrische Reformation, namentlich in ihrer späteren Entwickelung, viele Götter des alten Volksglaubens wieder rezipiert und in Mazda untergebene Yazatas umgewandelt, so hat sie dasselbe auch mit Kulturheroën und mythischen Wesen niederen Ranges gethan. Jene hat sie zu einer Art Heiligen oder frommen Fürsten, die bösen mythischen Wesen, wie Azhi dahâka, zu Unterdrückern oder Feinden der Arier umgebildet. Dadurch ist die zarathustrische Legende sehr reich geworden und sie hat wegen ihres nationalen Charakters den Mazdaismus in Irân lange überlebt. Gleichwohl darf sie in unserer Geschichte nur einen untergeordneten Platz einnehmen [4]), wie anziehend und interessant das Studium dieses Gegenstandes auch sein, und wieviel Gewicht ihm auch für

---

1) Yt. 13, 17.

2) Sairimya (Spiegel). Die traditionelle Erklärung ist Rûm = Griechenland und Rom, wo aber keine Gläubigen waren.

3) Sainya ist unsicher. Die traditionelle Erklärung ist China. Andere Soana am Kaspischen Meer oder Sân in Kabulistân.

4) Nur in einer Encyklopädie des Zarathustrismus würde die heilige Legende eine ausführliche Behandlung erheischen. Man findet sie durch das ganze Avesta verbreitet, aber ihre vornehmste Quelle sind die Yašts.

die vergleichende Mythologie zukommen möge. Darum hier nur einige Beispiele, und nur eins davon, als Typus des Ganzen, etwas näher ausgeführt.

Aus dem Heros, von dem alle Kultur ausging, Hošang (Haošyaṅha) [1]), wird der erste König der Dynastie der Pešdadier (Paradhâtas), der Fürsten vor dem Gesetze, Zarathuštras nämlich, die aber dessenungeachtet als Fromme geehrt wurden. Er ist ein vormaliger Feuergott, denn er hat die älteste Weise des Feueranzündens, nämlich durch Reibung von zwei Hölzern, die sich im arischen Kultus lange erhielt, erfunden, wie denn auch alle damit zusammenhängenden Künste und Fertigkeiten ihm zu verdanken sind. Er ist, wie alle Fürsten seines mythischen Königshauses, ein Weltherrscher, der von Ardvî Sûra Anâhita die Herrschaft über alle Länder, Daêvas, Menschen, Yâtus, Pairikas, mit einem Worte über alle auf Erden wirkenden Wesen empfing, und es gelang ihm wenigstens, zwei Drittel der wilden Bewohner von Mazenderan und Gilan (Varena) im Norden von Irân zu bändigen. In dem letzteren steckt eine vage Erinnerung an die Unterwerfung der wilden turanischen Horden im Norden durch die kultivierteren Arier. Die mehrfach wiederholte Erwähnung des Kampfes gegen die mazanischen und varenischen Daêvas [2]) findet zweifellos ihren Grund in diesem fortdauernden Ringen zwischen Ariern und Turaniern.

Ihm folgen in der Regierung der Welt zunächst die Brüder Tahmûras und Jamšed, dann der mythische Azhi

---

1) Justi, Namenbuch, voce, erklärt den Namen: „der, welcher die gute Wohnung sichert". In der Reihe des Hôm-Yašt kommt er nicht vor. Yima kennt bereits das Feuer, darum mufste H. ihm voraufgehen.

2) Weil Yt. 5, 22 Varena = Gilan nicht genannt wird, meint Darmesteter, dafs diese letzte Gegend bereits den Gläubigen gehörte, wenn sich auch ein Teil ihrer Bewohner feindlich zu der guten Lehre stellte. Aber er vergifst, dafs überall sonst, z. B. Vend. 10, 14 auch von varenya daêva gesprochen wird.

dahâka, endlich Feridun. Von dem erstgenannten, im Avesta Takhma urupan [1]), vernehmen wir nur, dafs er dreifsig Jahre lang ein böses Ungeheuer, im Avesta natürlich Aṅra mainyu, ritt, dann aber von diesem abgeworfen und verschlungen wurde. Sein Bruder Yima indessen holt ihn aus dem Bauche des Ungetüms heraus und ruft ihn wieder ins Leben zurück. Jamšed ist Yima khšaêta, auf den wir sogleich zu sprechen kommen. Feridun ist Thraêtaona, welcher der Herrschaft des Tyrannen Azhi dahâka, der bissigen Schlange oder des bissigen Drachens, den die Iranier als Symbol der babylonischen Eroberung betrachteten, ein Ende macht. Eigenartig und echt zarathustrisch ist die Erzählung, dafs Thraêtaona die beiden Töchter Yimas, welche Azhi dahâka in seinen Harem aufgenommen hatte, befreite und zu seinen Frauen erhob. Sie heifsen Savaṅhavâc und Erenavâc [2]), Personifikationen der guten Lehre und des heilsamen Gebets. Thraêtaonas Sieg ist also für den Zarathustrier die Wiederherstellung der reinen Religion nach der Herrschaft der abgöttischen Kulte von Babel und Assur gewesen.

Man sieht, die älteste Geschichte, deren Gedächtnis bis auf einige vage Überlieferungen verloren ging, wurde auch hier, wie überall, durch euhemeristisch erklärte Mythen ergänzt. Wir werden nicht den Versuch machen, die natürliche Bedeutung dieser Mythen zu ergründen. Die Azhi dahâkas liegt auf der Hand. Aber ob Yima ein Mondgott gewesen ist [3]), oder Thraêtaona identisch

1) Takhma ist schnell oder stark. Urupi scheint ein Tier aus dem Geschlecht der Hunde zu sein; aber ob urupan damit zusammenhängt, ist unsicher. Sicher ist nur, dafs er ein mythisches Wesen ist.

2) Justi, Namenbuch, voce: „Die nützliche Worte spricht" und „die Worte spricht, welche erhört werden".

3) So Hildebrandt, Vedische Mythologie I, 507 f. Seine Auffassung gründet sich besonders auf Vend. 2, 10, wo Yima, nach seiner Übersetzung, sich fortbewegt nach den Sternen hin, entgegen dem Pfade der Sonne, also von Westen nach Osten. Aber dann mufs upa ra-

mit dem indischen Traitana und mithin ein altarischer Gott war, wie einige behaupten, andere bezweifeln, das sind Fragen, welche wir hier unbeantwortet lassen. Für die Iranier, wenigstens die zarathustrischen, waren sie sicherlich nichts anderes als legendarische Heroen der Vorzeit. Sehen wir, was sie von Yima berichten.

Am ausführlichsten wird die Sage von Yima im zweiten Fargard des Vendidâd behandelt. Der Zweck des zarathustrischen Schriftstellers war nicht, sie einfach zu beschreiben, sondern die Frage zu beantworten, ob die Lehre des Propheten bereits Yima und seinem vorhistorischen Volke bekannt war. Galt doch seine Herrschaft noch immer für eine Zeit ungetrübten Glückes, die nun für immer dahin war. Und die Antwort ist, dafs Ahura Mazda zwar Yima in der zarathustrischen Daêna unterwiesen hatte, dafs aber Yima sich entschuldigte, als die Gottheit ihm den Auftrag geben wollte, ein Verkünder und Träger dieser Lehre zu sein. Dazu war er nicht im stande. Aber das ansässige Leben auszubreiten und zu fördern, als Erhalter, Beschirmer und Aufseher der Menschheit, dazu war er bereit. Aus dieser ersten Frage folgte eine zweite, ob denn später, als Zarathuštra der Welt die Offenbarung gebracht hatte, und Yima mit den Geretteten seines Reiches in einem unterirdischen Gehege fortlebte, auch dort die Lehre nicht bekannt geworden sei. Und auf diese Frage lautet die Antwort bejahend. Gewifs, der Vogel Karsiptan hat sie dort verkündigt, so dafs Zarathuštra dort ebenso wie auf Erden als Ratu, geistlicher Herr, sein Sohn Urvataṭ-narô als

---

pithwãm, nach Süden, ausgeschieden werden, was jedenfalls das Metrum stört. Dafs er mit dem vedischen Yama identisch ist, leidet keinen Zweifel, aber beider Mythen oder Sagen haben sich verschieden entwickelt. Herrscher im Reich der Toten, wie Yama, ist Yima nur in sehr relativem Sinne, Todesgott überhaupt nicht. Die beliebte Erklärung von Yama-Yima als „Zwilling“ wird von Hillebrandt mit Recht verworfen.

Ahu, weltlicher Herr [1]), gilt. Es ist eine Art Verkündigung des Evangeliums für die Toten, eine Vorstellung, die im Christentum aus demselben Bedürfnis hervorgegangen ist. Und auf diese Weise war Yima mit seinem Reiche in die Welt der Rechtgläubigkeit aufgenommen. Zu der eigentlichen alten Sage gehört dies nicht.

Aber auch sie hat der mazdayasnische Schriftsteller modifiziert. Yima ist für ihn nicht der allgemeine Weltherrscher, der Bezwinger von Daêvas und Yâtus der anderen Redaktion, die wir später besprechen, sondern ein zarathustrisches Ideal, ein Beschützer vielmehr als ein König der zivilisierten Menschheit, „der gute Hirte“ (hvâthwa) von ruhigen, sefshaften Bauern, übertragen in vorhistorische Zeiten. Unter seiner Regierung leben sie in einem paradiesischen Zustande. In seinem Reich

---

1) Karsiptan, verglichen mit der indischen cakravâka, der kreischenden Gans, ist für die Tradition der Herr der Vögel (der in einem Kreise fliegt?). Aus welchem Grunde West, bei Bund. 19, 16, n. 6 (SBE. V, 70) behauptet, dafs vîš hier nicht „Vogel“ bedeutet, weifs ich nicht. Bemerkenswert ist die angeführte Stelle des Bundahiš: „dort (in Yimas Vara) sagen sie das Avesta auf in der Sprache der Vögel“. Die erste Menschheit lebt dort also fort in Vogelgestalt, d. h. als Seelen. Man denke an die ägyptischen Totenseelen, als Vögel mit Menschenantlitz, und an die lykischen Todesgenien, die Harpyien. Darum mufste auch der Herr der Vögel dort die Offenbarung bringen.

Darmesteter bemerkt (n. 67 bei Vend. 2, 43), dafs nirgends die Rede sei von Yima als Herrn des Vara. Das ist natürlich reiner Zufall. Es brauchte nicht gesagt zu werden, denn es verstand sich von selbst. Aber täusche ich mich nicht, so ist Urvatat-narô, in der Tradition der dritte Sohn Zarathuštras, der als Haupt des Bauernstandes hier der gewiesene ahu ist, kein anderer als Yima, „der die Männer (Menschen) zusammenbringt, vereinigt“ in seinem Vara. Vgl. den Namen virâšaḥ von Yamas Aufenthalt gebraucht ṚV. 1, 35, 6. Auch Yama sendet einen Vogel als Boten ṚV. 10, 165, 4.

Die ursprüngliche Einheit von Yama vaivasvata und Yima vîvaṅhana leugnen heifst absichtlich die Augen schliefsen, obschon sich die Sage bei Indern und Iraniern verschieden entwickelt hat. Auch ist es sicher verkehrt, Yima mit Lehmann (Zarathuštra, 94) einen Erdgott zu nennen.

herrscht weder heifser noch kalter Wind, noch Tod, noch Befleckung. Und stets breitet dieses Reich sich aus. Nach 300 Jahren kann die bebaute Erde — denn von ihr allein ist hier die Rede —, das Vieh, die Menschen und ihre Haustiere und die roten Feuer nicht mehr fassen. Dann wendet Yima sich nach den Himmelslichtern gegen Süden, auf den Pfad der Sonne [1]), spricht ein Gebet zu Årmaiti, der Göttin der Erde, und bearbeitet den Boden mit der goldenen suwra und der mit Gold eingelegten astra, die er bei seiner Bestallung zum Erhalter der Menschen von Ahura Mazda empfangen hatte. So wird die kulturfähige Erde um ein Drittel vergröfsert. Man mufs hier nicht, wie gewöhnlich geschieht, in diesen Instrumenten Abzeichen königlicher oder göttlicher Würde sehen wollen. Es sind die Attribute des Bauern und Hirten. Die astra ist ein scharfschneidendes Werkzeug, das man auch zum Forttreiben des Viehes gebrauchte [2]), und die suwra ist die Pflugschar [3]). Die Bedeutung der Handlung wird dadurch klar.

---

1) Raocâo â gehört zusammen, und upa rapithwãm mag eine Glosse sein, giebt aber doch die richtige Erklärung. Es ist nichts anderes damit gemeint, als dafs das Reich der Ackerbauer südwärts ausgebreitet wird, wovon die Erinnerung sich noch erhalten haben kann.

2) * Man denkt unwillkürlich an ein Werkzeug wie den hier und da bei uns noch gebräuchlichen uralten Schäferhaken (schâperhaken), ein lanzenartiges Instrument, dessen eiserne Spitze eine kleine Schaufel bildet, an welcher seitlich ein Haken sitzt (R. Andree, Braunschweiger Volkskunde 1896, S. 161 f. und Abb. Fig. 38). „Mit der Schaufel wirft der Schäfer Erde nach den sich verlaufenden Schafen, mit dem Haken zieht er sie zu sich am Bein heran.“ Die astra scheint jedenfalls ein Symbol des Hirtenberufs zu sein, wie die suwra ein solches des Ackerbaus.

3) Schon Westergaard sah dies, und Spiegel, Commentar z. d. St. schliefst sich dem an, obgleich sie von einem Pflug sprechen. Es ist nicht eine Vergröfserung der Erde als solcher, von der sich selbst der wundergläubigste Iranier keine Vorstellung hätte machen können, am wenigsten durch Berührung mit einem Siegel oder Ring, wie suwra dann erklärt wird, und durch Spaltung mit einem Dolch. Es ist eine

Dies wird noch zweimal wiederholt, jedesmal nach 300 Jahren, zuletzt also, nachdem Yima 900 Jahre regiert hatte. Ob der Verfasser sich vorgestellt hat, dafs die Herrschaft Yimas nun noch ein Jahrhundert oder vielleicht noch drei weitere Jahrhunderte gedauert hat, sagt er nicht, aber ersteres ist, wie sich herausstellen wird, am wahrscheinlichsten. Gewöhnlich wird Yimas Reich als ein Millennium betrachtet. Jedenfalls kommt jetzt, ohne Übergang, die Mitteilung, dafs Ahura Mazda in Airyanem vaêjô eine Zusammenkunft zwischen ihm mit den himmlischen Yazatas und Yima mit den Besten der Menschen veranstaltete. Dort teilt er ihnen mit, dafs ein furchtbarer Winter bevorsteht, der durch seinen Frost und Schnee die Erde für Menschen und Vieh unbewohnbar machen wird, und schildert diesen mit den dunkelsten Farben. Darum befiehlt er Yima einen vara, einen Zaun oder eine Umhegung zu machen, ein gleichseitiges Viereck, dessen Länge und Einrichtung er vorschreibt. Aber die ganze Beschreibung ist verwirrt, und die Weise, auf die Yima den Vara machen soll, unklar. Erst ist die Rede von einem Vara, in den er die Samen [1]) von Grofs- und Kleinvieh, Menschen, Hunden, Vögeln und Feuern zusammenbringt; unmittelbar darauf von einem Vara, der als Wohnung der Menschen und Stall für die Rinder [2]) dienen soll. Nun scheint es bald, als ob an nur einen Vara gedacht wird, bald steht das Wort

Ausbreitung des anbaufähigen Gebietes. Und die Handlung des legendarischen Königs Yima findet ihr Gegenstück in der von verschiedenen Fürsten des Altertums verrichteten bekannten Zeremonie, dem Pflügen eines Feldes mit einem goldenen Pfluge.

1) Taokhma mit Darmesteter aufzufassen als specimina, auserlesene Individuen oder Exemplare, erscheint mir als unerlaubte Harmonistik.

2) gavãm gâvayanem nach der Lesung von Geldner. Darmesteter liest gavãm gâvayanãm und übersetzt „pour les boeufs et pour les moutons“, natürlich mit der Tradition. Aber diese Lesung ist offenbar eine Korruption.

wieder in der Mehrzahl. Offenbar sind hier zwei Vorstellungen in ungeschickter Weise miteinander verwoben. Die eine, die älteste und echte, beschreibt den unterirdischen Aufenthaltsort der Auslese der ersten Menschheit, eine Parallele zu dem Reich des vedischen Yama, das ursprünglich nur den ersten Ahnen der Menschheit gehörte und erst später auf alle Toten ausgedehnt wurde. Findet man in Yamas Aufenthalt das unauslöschliche Licht und das unerschöpfliche Wasser [1]), auch in dem Yimas fliefst ein Strom, umgeben von stets grünenden Weiden und ewig blühenden Bäumen, in denen die Vögel singen, und dringt auch der Schein von Sonne, Mond und Sternen nicht dorthin, so wird man doch beschienen durch ein nach innen leuchtendes Fenster, welches Yima mit seiner suwra gemacht hat, und durch das ewige Licht. Der Unterschied ist lediglich, dafs der Inder Yamas Reich als den entferntesten Teil des Himmels, also nicht mehr als unterirdisch betrachtete. Ferner wird der Vara geschildert als ein herrlicher Aufenthalt, wo nichts an Leib oder Geist Gebrechliches zu finden ist. Es ist „der schönste aller Orte“, und in Anbetracht dessen, dafs nichts zugelassen wird, was zu Añramainyus Schöpfungen gehört, kann dort auch der Tod nicht sein. Alle vierzig Jahre wird von jedem Paar ein neues Paar geboren. Es ist klar, dafs dieser Ort der Seligen nicht der engbegrenzte Vara sein kann, der zuerst beschrieben wird. Dieser letztere mufs in drei Teile geteilt sein: der erste aus neun Räumen [2]) bestehend,

---

1) Ṛ̣V. 9, 113, 7 und 8.

2) perethwô, gewöhnlich als Acc. Plur. von peretu, Brücke, betrachtet. Darmesteter übersetzt: „Strafsen“. Was sollen fünfzehn Strafsen oder Brücken in solch einem engen Raume bedeuten, und wie soll man sich die Samen von Menschen, Vieh und Pflanzen darauf wandelnd denken? Ich denke an ein Substantiv von dem Adjectivum peretha, „breit“, von frath, Skr. prath, „sich erstrecken“, für welches die Bedeutung „Räume“ pafst.

worin tausend, der mittelste aus sechs Räumen, worin sechshundert, der kleinste aus drei Räumen, worin dreihundert Samen niedergelegt werden. Diese Einteilung entspricht genau den drei Perioden von Yimas Regierung. Da diese jedoch tausend Jahre dauerte, so werden zu den neunhundert Samen, welche man für die erste Abteilung erwarten sollte, für das letzte Jahrhundert noch hundert hinzugefügt. Die Vorstellung von diesem Vara ist rein zarathustrisch, von derselben Art wie die, nach welcher der Samen des Propheten und Keresaspas bis auf den Tag der Welterneuerung aufgehoben wird, und gehört daher ebenfalls zur Eschatologie, mit der der andere Vara nichts zu thun hat [1]).

In der Hauptsache stimmt die ausführliche Schilderung, welche der Vendidâd von der Yimasage giebt, überein mit der kurzen Erwähnung derselben an den meisten anderen Stellen des jüngeren Avesta, wo er genannt wird. Die älteste ist jedenfalls die im Hôm-Yašt [2]).

---

1) Als die obige Studie über den Vara des Yima schon im wesentlichen vollendet war, empfing ich von Herrn Nathan Söderblom seine vortreffliche Étude d'Eschatologie comparée betitelt: La Vie Future d'après le Masdéisme etc. Paris, Leroux 1901, AMG. Bibliothèque d'Études T. IX, dessen 3e Chap. p. 169 suiv. denselben Gegenstand behandelt, und zwar mit grofser Sorgfalt und Gelehrsamkeit. Nach dem Autor ist die Mythe von Yima hauptsächlich eschatologisch. Für mich ist sie das nur in sehr geringem Mafse, wie aus dem Text hervorgeht. Nichts spricht auch dafür, dafs der sogenannte Malkôš-Winter, d. h. der durch den bösen Zauberer Mahrkuša verursachte dreijährige Winter, welcher dem Untergange der gegenwärtigen Welt voraufgehen soll, identisch ist mit dem in Vend. 2 beschriebenen. Obwohl ich nach der Lektüre von Söderbloms Darstellung meine ganze Untersuchung der Frage noch einmal sorgfältig revidiert habe, so hat dies mich doch zu Resultaten geführt, die noch mehr von den seinigen abweichen als die, welche ich anfangs gefunden hatte.

2) Ys. 9, 4 f., so gut wie gleichlautend mit Yt. 15, 16 f., der wahrscheinlich hier aus dem Hôm-Yašt geschöpft hat. Nicht im Widerspruch dazu stehen die ebenfalls gleichlautenden Stellen Yt. 8, 9 und 17, 29 f., wo jedoch lediglich gesagt wird, dafs er Fettigkeit und

Dort heifst er das glorreichste aller Geschöpfe, die jemals geboren sind, und der, welcher von allen Menschen am meisten der Sonne gleicht [1]), unter dessen Regierung weder Vieh noch Menschen sterben, Wasser und Pflanzen nicht vertrocknen, die Speisen unerschöpflich sind, weder Kälte noch Hitze herrschen, das Alter ebenso unbekannt ist wie der Tod, weil alle, Vater und Sohn, nur das Lebensalter von fünfzehn Jahren erreichen, und auch der Neid, diese Schöpfung der Daêvas, nicht existiert. Er ist demnach hier der wohlthätige Fürst der ersten Menschheit, der mit ihr nach der furchtbaren Katastrophe, die ihrem Leben auf Erden ein Ende machte und in dem Tieflande Chaldaeas eine grofse Flut, im Hochlande Irâns ein mörderischer Winter ist, in einem unterirdischen Paradiese fortlebt. Aber daraus erhellt, dafs der alte, ostarische Yama-Yima hier einige Züge aufweist, die ihm ursprünglich fremd und wahrscheinlich einer wohlbekannten Gestalt der westasiatischen Sage entlehnt sind. Jedenfalls ist er — und darauf wird immer der meiste Nachdruck gelegt — der Geber einer Speise, die nie erschöpft wird, einer Kraft des Wachstums, die nie verdorrt, und dadurch ewiger Jugend und eines durch keinen Neid gestörten Friedens. Er ist ein Mensch, der aber mit der Gottheit auf gleichem Fufse verkehrt, dessen Herrlichkeit von niemandem erreicht wird (ḫvarenaṅhastĕma), wie eine Sonne sich zeigend, sodafs wir wohl genötigt sind,

---

Herden den Geschöpfen Mazdas bringt und auch die Unsterblichkeit, sodafs sie weder Hunger noch Durst leiden, Alter und Tod, wie heifser und kalter Wind unbekannt sind. Letzteres ist eine stehende Formel, die eine angenehme Beschaffenheit der Atmosphäre bezeichnet und z. B. auch auf die göttlichen Paläste der Hara berezaiti angewandt wird.

1) hvaredarĕsa, Skr. svardṛç im ṚV. auch bisweilen auf die Götter angewandt, in dem Sinne von „der Sonne gleichend". Der avestische Ausdruck wird meist erklärt: „der die Sonne sieht", oder „mit dem Blick der Sonne", was dann freundlicher, wohlwollender Blick bedeutet.

in ihm einen alten, auf die Stufe des Heros herabgesunkenen Sonnen- oder Lichtgott zu erblicken.

Diese älteste und allgemeinste Form der Sage weifs nichts von irgendwelcher Übertretung Yimas. Sein Reich nimmt ein Ende, weil die Erde für solch ein seliges Volk, wie das seine, bald unbewohnbar werden wird. Er wird nicht gestraft, sondern wie Noah, wie Pir-napištim (oder wie dieser chaldäische Noah heifsen mag) durch eine Warnung der Gottheit gerettet. Eine jüngere Form der Sage schreibt den Untergang seiner Herrschaft einer Sünde zu, deren er sich schuldig machte. Das konnte erst geschehen, nachdem man ihn aus seiner ganz einzigartigen Stellung als erster Patriarch über die Menschheit, als sie sich noch in einem Zustande ungetrübten Glückes befand, gerückt und in die Reihe der ältesten Weltherrscher, und zwar als dritten derselben, eingeschoben hatte. Er wird dann der Beherrscher der gesamten Welt, Daêvas und Menschen und alle Dämonen und Ungeheuer eingeschlossen, der all die Segnungen, mit denen er die Menschen beglückt, erst diesen bösen Wesen abringen mufs [1]; eine Vorstellung, die, ohne dafs man dies fühlte, mit der anderen unvereinbar ist. Doch dann erhob sich auch die Frage, die bei der ältesten Vorstellung keinen Sinn hatte, nämlich: warum Yimas Herrschaft zu Ende ging oder, in zarathustrischer Sprache, aus welchem Grunde er das Ḫvarĕna, die himmlische Glorie, verlor. Die Antwort darauf lautete: weil er lügenhafte Worte sprach [2]. Es versteht sich von

1) Yt. 5, 26.

2) Yt. 19, 31 ff. ist eine Kompilation. 31—32a ist ganz aus Yt. 5, 26 genommen, 32b—33 ist aus Yt. 15, 16 f. = Ys. 9, 4 f., wonach denn hier allein in 34 von Yimas Lügen gesprochen wird. Es ist also jedenfalls die jüngste Form, welche die Sage von Yima angenommen hat, und diese widerspricht durchaus der älteren Vorstellung, die ihn zu einem halbgöttlichen Wesen, einem Auserwählten Mazdas und einem Pendant Zarathuštras machte. In einer Stelle der Gâthas hat man eine Anspielung auf die Sünde Yimas zu finden gemeint, nämlich Ys

selbst, dafs diese Form der Sage nicht ursprünglich, sondern erst ein Ergebnis theologischer Spekulation war.

10. Zarathuštra [1]) und Vîštâspa.

Zarathuštra, schon eine legendarische Person in den Gâthas, ist nun eine völlig mythische Person geworden, die nicht nur wie die anderen Yazatas verehrt, sondern in mancher Hinsicht über sie erhoben wird. Aṅra mainyu selbst erklärt, dafs alle Yazatas ihn nicht gegen seinen Willen zum Weichen brächten, sondern dafs der Spitama Zarathuštra das ganz allein vermöchte, und darum schleudert er dann auch gegen ihn seinen grimmigsten Fluch. Man hat behauptet, dafs die Zarathuštra-Mythe des jüngeren Avesta sich nicht aus der viel dürftigeren Legende von dem Propheten in den Gâthas entwickelt habe. Vielmehr meint man in dieser eine historisch-rationalistische Bearbeitung jener Mythen zu finden, dem Charakter der Gâthas entsprechend, die eine neue Predigt bringen und daher Zarathuštra und seine Trabanten am liebsten als Prediger und Propheten und andere mythische Personen,

---

Nach der gewöhnlichen Übersetzung würde diese Sünde dann darin bestanden haben, dafs er die Menschen lehrte, das Fleisch in Stücken zu essen, welcher Unsinn dann bedeuten soll, dafs er das Fleischessen einführte. In der That wird der Genufs von Fleischspeisen im jüngeren Mazdaismus als ein Abfall von einem reineren Zustande angesehen, und darauf wird diese Erklärung der Gâthastelle zurückzuführen sein. Dafs sie unrichtig ist, habe ich S. 90 Anm. 1 zu zeigen gesucht. Jedenfalls würde es eine ganz andere Übertretung als die Yt. 19, 34 erwähnte sein, die folglich damit in keinem Zusammenhange steht.

1) Wir verweisen hier auf das unlängst erschienene Werk von A. V. Williams Jackson, Zoroaster the Prophet of ancient Iran, N. Y. 1899, eine vollständige Zusammenfassung alles dessen, was in iranischen und klassischen Quellen über den Propheten zu finden ist, und als solche ein Monument von Gelehrsamkeit und Fleifs, ein „book of reference“ ersten Ranges. Der Verf. findet jedoch in den Berichten viel mehr Geschichte, als wir anzunehmen geneigt sind, und macht keinen scharfen Unterschied selbst zwischen dem, was historisch sein kann, [illegible] darisch [illegible]

wie Vîštâspa und Hutaosa, als seine Proselyten hinstellen [1]). Unmöglich ist dies nicht. Selbst wenn man die Gâthas mit uns als die ältesten Urkunden des mazdayasnischen Glaubens ansieht, die schon Jahrhunderte vor Alexander existierten, würde es denkbar sein, dafs die Dichter dieser Lieder in guter Absicht eine euhemeristische Umarbeitung alter Mythen gegeben hätten, und dafs darnach die Mythen selbst, die sich im Volksmunde noch erhalten hatten, doch immer als Legenden oder Sagen, wieder aufgelebt wären. Aber wahrscheinlich ist es nicht. Dafs man aus historischen Personen legendarische Wesen macht, indem man die Lücken ihrer Geschichte mit Mirakeln ausfüllt oder sie in Zauberer und Wunderthäter umwandelt, ist eine gewöhnliche Erscheinung; Sargon I., Moses, Salomo, Cyrus, Vergilius, Julius Cäsar, Karl der Grofse und viele andere sind darum nicht weniger geschichtliche Persönlichkeiten. Ebenso gewöhnlich ist es, dafs man, wenn dieser Weg erst einmal betreten ist, stets weiter fortschreitet und immer höhere Anforderungen an den guten Glauben der Masse stellt. Aber dafs mythische Wesen, die einmal durch den Euhemerismus so gut wie vermenschlicht sind, wieder in das Reich der Mythen zurückkehren: dafür weifs ich kein Beispiel.

Wie dem auch sei, die Verherrlichung Zarathuštras bewegt sich während dieser Periode stets in aufsteigender Linie. Von seiner wunderbaren Geburt — er soll nämlich zwar eine Frucht der ehelichen Gemeinschaft zwischen Pourušaspa und seiner Frau Dughdôva sein, doch erst nachdem der Vater die in einer Pflanze verborgene Fravaši seines Sohnes gegessen hatte und ein Strahl der göttlichen Glorie in den Schofs der Mutter gedrungen war — von dieser Geburt wird gleichwohl in unseren

---

1) Darmesteter, Zend-Avesta (AMG.) III, LXXVII suiv. Seine Ansicht hängt natürlich mit seiner Hypothese über die spätere Entstehung der Gâthas zusammen.

Texten nichts berichtet[1]). Nur wird sie als eine Belohnung Pourušaspas für seinen treuen Haomadienst hingestellt[2]). Aber das beweist nicht, dafs die Erzählung noch nicht existierte. Sicher ist, dafs ein in den 19. Fargard des Vendidâd aufgenommenes Fragment[3]) den gewaltigen Eindruck beschreibt, welchen die Geburt des Propheten auf die Daêvas und ihr Haupt machte. Er ruft sie zusammen bei dem Bergrücken von Arezura, dem Eingang der Hölle im Norden, und teilt ihnen mit, dafs der heilige Zarathuštra, die Geifsel der Daêvas, der Erzfeind der Drujas geboren sei, wodurch dem Dienst der Daêvas, Verderben, Lügen und Falschheit ein Ende gemacht werde, und dafs er nicht wisse, wie er ihn töten könne[4]). Dies versucht er dann später, als der Prophet, zu reiferen Jahren gelangt, in Gebete versunken sich darauf vorbereitet, seinen göttlichen Beruf zu erfüllen. Ich meine die Erzählung von der Versuchung, mit welcher der genannte Fargard beginnt[5]). Aṅra mainyu eilt von Norden herbei mit der Absicht, Zarathuštra zu töten und sendet

1) Yt. 19, 56 f. 79—82, worauf Darmesteter ZA. III, LXXVIII verweist, besagt nur, dafs das Ḫvarĕna den arischen Völkern und Zarathuštra gehört und diesen stets begleitete.

2) Hôm-Yt. I = Ys. 9, 13.

3) Vend. 19, 44—47. Darmesteter will dies Fragment mit 19, 1—9 verbinden und beruft sich auf das, was Dînk. 9, 24 (nicht 26) von dem ersten Kapitel des Varštmânsar-Nask mitteilt. Dort ist in der That die Rede von der Geburt Zarathuštras und von den wunderkräftigen Worten, welche er aussprach, sobald sein Kopf sich zeigte, und durch welche die Daêvas verwirrt und in die Flucht geschlagen wurden. Aber das ist doch ganz etwas anderes als das Gespräch zwischen Zarathuštra und Aṅra-mainyu in Vend. 19, 1 ff. Die beiden Fragmente müssen getrennt bleiben, wie de Harlez mit Recht nachwies.

4) Vgl. hierzu Hôm-Yt. I = Ys. 9, 14 f. und Yt. 17, 19.

5) Vend. 19, 1—9. Dieser Fargard ist aus einer Anzahl von Fragmenten älteren und jüngeren Datums zusammengesetzt und gehörte nicht zu der ersten Redaktion des Vendidâd; auch ist dies Fragment schlecht abgefafst oder mangelhaft überliefert, wenigstens voll grammatischer Fehler und vielleicht stark interpoliert.

zu diesem Zwecke eine Drukhš auf ihn ab, welche verdirbt und tötet durch Betrug [1]. Aber als diese naht, findet sie den Heiligen damit beschäftigt, das Ahuna vairya zu beginnen, den Wassern der Vaṅuhi Daitya [2] zu opfern und, seltsam genug, das mazdayasnische Glaubensbekenntnis aufzusagen. Demgegenüber ist die Drukhš ohnmächtig und enttäuscht kehrt sie zu ihrem Meister zurück, um zu erklären, dafs die Herrlichkeit (ḫ v a r e n a) Zarathuštras zu grofs sei, als dafs der Tod Macht über ihn haben könnte. Dieser durchschaut in seinem Geiste die bösen Absichten der Daêvas, tritt jedoch mutig vor, wappnet sich mit den Schleudersteinen, die Ahura Mazda ihm gab [3] und erwartet so vor dem Hause seines Vaters Pourušaspa den Feind. Aber dieser

---

1) Der Name dieser Druckhš ist Bûiti, worin die Tradition mit Recht das moderne b u t, Idol sieht, dann aber mit Unrecht auch den Buddha, der damit nichts zu thun hat. Vielmehr ist es Z., der hier die Rolle des Buddha spielt, und ich vermute, dafs die ganze Versuchungsgeschichte eine späte zarathustrische Kopie der buddhistischen ist. Die beiden Hauptelemente: den vergeblichen Versuch zu töten und den zum Abfall haben sie gemein, und Aṅra mainyu pouru-mahrka unterscheidet sich nicht wesentlich von Mara. B û i t i i t h y ê j ô m a r š a o n ĕ m d a v a z h a o (woraus man nicht mit Darmesteter zwei Dämonen machen darf, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht) ist die durch Betrügereien Tod und Verderben bringende Abgötterei (die Kasus befinden sich in diesem Paragraphen in hoffnungsloser Verwirrung).

2) Ein himmlischer Flufs, lokalisiert in Airyanem vaêja, die Quelle aller Wasser. Der Name bedeutet eigentlich: die gute Satzung oder das gute Gesetz. Vgl. die Sarasvatî.

3) A s â n ô, nicht „Pfeile", wie de Harlez übersetzt, vgl. Skr. a ç a n i, die Schleudersteine des Donnergottes. Die Steine Z.'s sind die heiligen Texte, siehe Yt. 17, 20. Der Zusatz in § 4: „ungeschädigt (a s a r e t ô) durch die schweren Rätsel Akem-manô's, der bösen Gesinnung" bezieht sich auf das Vorhergehende und beweist, dafs wir hier nur einen Auszug aus einer vollständigeren Redaktion der Sage haben, in der Bûiti wie eine andere Sphinx Zarathuštra Rätselfragen aufgiebt, die er siegreich beantwortet. Der zarathustrische Autor hat diese Antworten durch das mächtige Gebet und das Glaubensbekenntnis ersetzt.

ändert seine Taktik. Añra mainyu geht selbst und fragt, wie er diese Steine aus Pourušaspas Haus über die ausgedehnte Erde schleudern wolle [1]? Der Prophet erwidert, daſs er damit die Schöpfung der Daêvas vernichten und besonders die Dämonen des Todes und der Abgötterei töten werde, in Erwartung des Kommens des Heilandes aus den Gegenden des Morgenrots. Und als Añra mainyu ihn dann anfleht, dies nicht zu thun, sich daran zu erinnern, daſs seine Vorfahren ihn, Añra mainyu, verehrten, und ihm die Weltherrschaft Vadhaghanas [2]) verspricht, wenn er den Mazdaglauben abschwören wolle, bezeugt Zarathuštra feierlich, daſs er lieber zu Grunde gehen würde, als den Glauben abschwören. Mit welchen Waffen er dann seine Schöpfung vernichten wolle? fragt der Böse, und Zarathuštra antwortet, daſs er dies thun werde mit dem heiligen Opfergerät, mit dem Haoma und mit den von Mazda gesprochenen Worten, den durch den heiligen Geist von Ewigkeit her geschaffenen und durch die Ameša speñtas weiter geschaffenen Worten [3]). Dann fängt er noch einmal das Ahuna vairya an, und der Versucher tritt ab [4]).

Mit dieser Darstellung stimmt völlig überein der Hymnus auf Zarathuštra, welchen der Farvardin-Yašt mit der Anrufung seiner Fravaši verbindet [5]). Dort heiſst er

1) Konjektur. Der Text ist hier offenbar sehr verdorben.

2) Die Tradition sieht in diesem Weltherrscher Azhi dahâka, den Bedrücker der arischen Länder. Siehe über die Bedeutung des Namens, der von Justi NB. voce „der mit einer gewaltigen Waffe tötet" erklärt wird, Darmesteter ad Vend. 19, 6 nt. 23, der ein Patronymikon darin erblickt.

3) Speñta mainyu, der das Wort schuf zruni akarenê, in der unendlichen Zeit, ist hier wohl identisch mit Ahura Mazda. Man beachte den Unterschied seines Schaffens (dathaṯ) von dem der Ameša speñtas (fradathen), das ein fortgesetztes Schaffen ist.

4) Dies versteht sich von selbst, obwohl es der Text nicht erwähnt. Jedenfalls paſst hier nicht der Passus, welcher den Fargard beschlieſst.

5) Yt. 13, 88—94. § 95 ist ein Einschiebsel eines Imperialisten,

der erste, der gut dachte, sprach und handelte, der erste Atharvan, Krieger und Ackerbauer, der erste, welcher kannte und kennen lehrte, der erste, der erwarb und erwerben lehrte alle guten, von Mazda geschaffenen und aus Aša entsprossenen Dinge. Er zuerst hat die Daêvas verabscheut als der erste Gläubige des Landes, der weltliche und geistliche Herr aller Gegenden, Lobsinger des gröfsten, besten und schönsten Aša, dem die Daêna offenbart wurde. Die Ameša speñtas selbst verlangten nach ihm und bekannten sich zu ihm mit frommem Gemüte, und wie es an anderer Stelle [1]) heifst, Ahura Mazda weifs von Anâhita keine höhere Segnung zu erbitten, als dafs es ihm gelingen möchte, Zarathuštra zur Annahme seiner Lehre zu bestimmen. Alles freut sich bei seiner Geburt und stimmt ein in den Lobgesang:

„Heil uns! Geboren ist der Atharvan
Spitama Zarathuštra.
Für uns geht opfern mit Opfergaben
Mit zusammengebundenem Baresman Zarathuštra;
Nunmehr fortan wird sich verbreiten
Die gute mazdayasnische Daêna
Über alle sieben Karšvars.“

Kurzum, wie Ahura Mazda der Herr der himmlischen, so ist nun Zarathuštra der Herr der irdischen Yazatas [2]); er vertritt die Gottheit auf Erden, wie sein Freund und Beschützer Vîštâspa dort die Rolle Sraošas übernimmt. Verethraghna und Cista haben ihm die gröfste Wundermacht und magische Gaben geschenkt [3]), und wie ein Yazata wird er durch Kultus und Opfer geehrt.

Natürlich partizipieren nun auch die ersten Schüler und Freunde des Propheten, die wir schon aus den Gâthas kennen, an dieser Verherrlichung des Meisters. Vor

---

der kein höheres Interesse kannte als die Beruhigung oder Unterdrückung von Aufständen.

1) Yt. 5, 18 f.

2) Ys. 16, 2 (Sp. 17, 6).

3) Yt. 14, 28 ff. 16, 2—12.

allem Vîštâspa, der Sängerkönig, und seine Gattin Hutaosa. Aus einer Legende, die bereits aus der Achaemenidenzeit herrühren mufs, denn sie wurde von Athenaeus dem Zeitgenossen Alexanders Chares von Mytilene entlehnt, hat man schliefsen wollen, dafs Vîštâspa auch nur eine verkappte Gottheit sei, wenigstens ein vollkommen mythisches Wesen [1]). Es ist eigentlich die Liebesgeschichte seines Bruders Zarir, des Zairivairi des Avesta, der von Chares als Sohn der Aphroditê und des Adonis bezeichnet wird. Mit Aphroditê, so argumentiert man nun, kann nur Anâhita gemeint sein, und da diese meist mit Apãm napâṭ verbunden ist, mufs man in diesem Gott Adonis suchen. Aurvaṭaspa ist ein Beiname von Apãm napâṭ, und der Vater von Vîštâspa und Zairivairi heifst Aurvaṭaspa. Aber die ganze Legende ist sicherlich nicht rein iranischen, sondern, obwohl auf einen iranischen Helden übertragen, westasiatischen Ursprungs. Sie spielt in Westasien, und das erwähnte Götterpaar ist dort zu Hause [2]). Wir halten daher vorläufig Vîštâspa weiter für einen Menschen, dessen Vater, ebenso wie ein Vorfahr Zarathuštras und wie viele Iranier in späterer Zeit, nach einem Beinamen des Sonnengottes Aurvaṭaspa hiefs.

Aufser diesen beiden hochverehrten riefen die frommen Mazdayasner eine ebenso grofse Zahl von Heiligen an, wie die frommen Katholiken, und gleich diesen schrieben sie den meisten Heiligen eine besondere Funktion zu. Vohunemaṅh, ein Nachkomme Hvôgvas, vertreibt schlechte Träume und Gesichte und Pairikas; Mãthravâka, ein Priester, schlägt die Ketzer; wer sich stärken will gegen das Böse,

1) Darmesteter, ZA. III, LXXXI suiv.

2) Die Verbindung Anâhitas mit Apãm napâṭ ist nirgends ein Liebesverhältnis oder eine Ehe, ebensowenig wie die mit Haoma, sondern erklärt sich daraus, dafs der Sprofs oder Nabel der Wasser und der Gott des Unsterblichkeitstrankes zu der Göttin der Wasser gehören. Auch würde ein Grieche niemals darauf gekommen sein, in Apãm napâṭ Adonis zu sehen, mit dem er nichts gemein hatte.

welches dem Gläubigen durch eine zweibeinige Drukhš, einen bösen Menschen droht, rufe schon jetzt den zukünftigen Heiland Astvaṭereta an; bei sengender Dürre wende man sich an Yima; wer Ruhm und Macht begehrt, an Kava Husravah; wer glücklich im Kriege sein will, an Sâm Keresâspa; und wer sich schützen will gegen Betrüger und Geizhälse, an Åkrura, Husravahs Sohn [1]. Natürlich ist dies alles alte Mythologie oder besser überlieferter alter Volksglaube, den der Zarathustrismus nicht ausrotten konnte, sondern auf seine eigenen Heiligen übertrug oder einfach assimilierte.

11. Die Welt der bösen Geister.

Der Dualismus des jüngeren Avesta hat einen anderen Charakter als der der Gâthas. Die bösen Geister, von welchen diese sprechen, sind ethische Abstraktionen, deren vornehmste Aêšma, der Neid ist. Ferner die zu Abgöttern und Dämonen herabgesunkenen Götter des alten Glaubens, die Daêvas. Aber Mazda steht ebenso hoch über ihnen wie Jahve über den Göttern der Völker und ist thatsächlich der einzige wirkliche Gott. Añra mainyu, der einige Male genannt wird, steht zwar Speñta mainyu gegenüber, aber dieser ist noch nicht völlig mit Ahura Mazda identifiziert, und beide stehen eigentlich unter dem letzteren [2]. Jetzt wird das anders. Nun steht dem gewöhnlich mit dem heiligen oder wohlthätigen Geist identifizierten Mazda gegenüber als mächtiger Widersacher, als ein der Gottheit noch nicht unterworfener Souverän über alle Drujas, Daêvas, Pairikas und wie die bösen Geister weiter heifsen mögen, Añra mainyu, daêvanãm daêva, der Daêva der Daêvas. Absolut ist dieser Dualismus auch jetzt noch nicht. Añra mainyu steht Ahura Mazda keineswegs gleich. Nach der Lehre des Bundahiš, eines zweifellos sehr jungen Buches, das

1) Yt. 13, 104 f.; 129 ff. u. s. w.

2) Siehe oben S. 154 ff.

aber doch aus alten Quellen geschöpft hat, ist er weder allwissend, noch allmächtig. Er kennt Mazda selbst nicht einmal, weil er bei einem Versuche, in den Himmel einzudringen, von seinem Lichte geblendet ist. Von der Zukunft weifs er nichts, ehe Mazda selbst ihm diese enthüllt hat, und er ist dazu bestimmt, dereinst alle seine Macht zu verlieren, seine Geschöpfe vernichtet zu sehen und dann selbst in das Nichts dahinzusinken [1]). Wieviele von diesen Vorstellungen schon in die Zeit vor Alexander gehören, können wir nicht mit Sicherheit sagen. Aber wir wissen doch, dafs auch die griechischen Schriftsteller deutlich unterscheiden zwischen dem Gott Oromazes und dem bösen Geist Areimanios, dessen Reich auch dazu bestimmt ist, zu Grunde zu gehen [2]). Und wenn dies auch im Avesta nicht ausdrücklich gesagt wird, so atmen doch die Stellen, wo es des Bösen und seiner Diener gedenkt, denselben Geist. Wie zittern sie und flüchten nach ihren unterirdischen Schlupfwinkeln, sobald der grofse Prophet, gewappnet mit dem Gotteswort, geboren ist. Wie machtlos sind sie ihm gegenüber, wenn sie ihn töten oder verführen wollen. Die Schöpfungen Mazdas zu vernichten, die von ihm zu Wohnungen für seine Anbeter bestimmten Länder unbewohnbar zu machen vermag Aṅra mainyu nicht; alles, was er kann, ist sie durch seine Gegenschöpfungen einigermafsen verderben [3]). Als Sraoša der Drukhš alle ihre Geheimnisse entlocken will, kriecht sie, zitternd vor seiner Keule, ihm zu Füfsen und wagt nicht, ihm etwas von dem, was er wissen will, zu verbergen, obgleich dies ihre Sache schwächt [4]). Ein einziges Mal scheint Mazda in Verlegenheit zu sein. Der

---

1) Vgl. West, Pahlavi Texts I (SBE. V) Introd. p. LXIX und die Stellen aus dem Bundahiš dort.

2) Plut. Alex. 30 spricht noch von ὁ πονηρὸς δαίμων Περσῶν. Vgl. hierzu Rapp, ZDMG. XIX, S. 83 ff.

3) Vend. Farg. 1.

4) Vend. Farg. 18. Siehe oben S. 209.

Mörder (mairya) hat auf seine herrliche Schöpfung das böse Auge geworfen, und hunderttausend [1]) Krankheiten und Übel sind über die Welt ausgeschüttet. Der Schöpfer wendet sich an Māthra speñta, den Genius des Zauberspruches [2]), gelobt ihm reiche Opfergaben und auch ein Opfer für Saoka, die Personifikation des guten Auges, wenn sie alle diese Krankheiten heilen. Aber Māthra speñta scheint keinen Rat dafür zu wissen. Da sendet die Gottheit Nairyô-sañha, den Herold, nach Airyaman, der sofort dem Rufe Gehör giebt und durch vielerlei Opfer und die grofse Reinigungszeremonie die Krankheiten verscheucht [3]). Auf das Eigenartige dieser Opfer können wir hier nicht näher eingehen. Es kam hier nur darauf an, zu zeigen, dafs selbst da, wo der Angriff des Bösen den Herrn des Himmels sogar einen Augenblick zurückweichen läfst, dieser dennoch Mächte in seinem Dienst hat, gegen welche jener nichts vermag.

Indessen hier auf Erden und für die Menschen ist diese Macht noch immer sehr zu fürchten. Von Añra mainyu stammt alles natürlich und sittlich Böse. Ein Heer von untergebenen Geistern steht ihm zu Gebote und legt dem Frommen unaufhörlich Schlingen [4]). Seit

1) Eigentlich 99999, wie gewöhnlich im Avesta. Die Opfer, welche Airyaman zu bringen kommt, alles Tieropfer, bestehen auch in 9 Rossen, Kamelen u. s. w. 9 Zweige (oder die Rute mit 9 Knoten) hat er in der Hand und 9 Furchen zieht er.

2) Māthra speñta, hier jedenfalls nicht, wie Darmesteter mit der Tradition will, das Avesta. Auch nicht das Gotteswort im höheren Sinne, sondern rein magisch-animistisch der Zauberspruch.

3) Wenigstens scheint dies der Schlufs gewesen zu sein, welcher fehlt und durch die Wiedergabe eines Stückes aus Farg. 19 ersetzt ist.

4) Vend. 11, 9 nennt verschiedene davon, von welchen wir jedoch meist nur die Namen kennen. Vend. 19, 43 giebt eine lange Liste, in der Alter, Abgötterei, Armut, Betrug, Niedrigkeit auftreten. Der am meisten „daêvische“ von allen ist Paitiša, der Widersacher (von paiti, „gegen, wider“, nicht von paiti und iša, Justi), womit wohl Añra mainyu selbst gemeint ist. Dazu gehören auch die Kranhkeitsdämonen, aufgezählt in Vend. 20, 21 und 22.

der zarathustrischen Reformation werden sie alle mit dem allgemeinen Namen Daêvas, die jetzt als Dämonen betrachteten Götter des alten Volksglaubens [1]), bezeichnet. Aber sie werden unterschieden in Drujas, Pairikas und Yâtus; die Kavis und Karapans, welche die Tradition auffafst als diejenigen, welche blind und taub sind für die wahre Lehre, und die Ašemaoghas, Ketzer, sind wohl böse, aber menschliche Wesen.

Die Drujas — es ist der alte Name für die bösen Geister, der auch im Veda (druh) üblich ist — sind die mächtigsten und gefährlichsten von allen, und die gefürchtetste von ihnen ist die Drukhš Nasuš, der Dämon der Verwesung, die aus dem Norden kommt in der Gestalt einer Aasfliege und sich dann auf die Leiche des eben gestorbenen Menschen setzt [1]). Sie wirkt zusammen mit Asto-vîdhôtuš, dem Beinebrecher, dem Todesdämon, den man sich in Vogelgestalt dachte [3]). Diese gehören zur natürlichen Weltordnung. Zur sittlichen dagegen gehört der schon in den Gâthas vorkommende, und dort der vornehmste von allen, Aêšma, der Neid, der noch Jahrhunderte später als Ašmodai, Asmodeus (Aêšma-daêva, Ašem-div) unter Juden und Christen weiter spuken sollte. Vohu manô, der guten Gesinnung, stand gegenüber Akômanô, die böse Gesinnung, die, als man Aṅra mainyu einen Hofstaat geben wollte, wie ihn die Ameša speñtas für Ahura Mazda bildeten, den ersten Platz darin erhielt. Merkwürdig genug, dafs die übrigen fünf nicht ebenso Gegensätze zu Mazdas Trabanten Aša, Khšatra, Ârmaiti, Haurvatâṭ und Ameretâṭ, sondern abgesehen von Tauru, dem Peiniger, willkürlich gewählte indische Devas waren, Indra, Sauru (= Çarva-Çiva), Nâoṅhaitya (= die Nâsat-

1) Vend. 8, 80 heifsen auch die Yâtus und Pairikas Daêvas.

2) Vend. 10, 5 f. nennt zwei: hãmraêthwem und paitiraêthwem, gewöhnlich erklärt als die unmittelbare und die mittelbare Befleckung.

3) Bund. 28, 35. Doch siehe Vend. 5, 8 und 9 (Sp. 25 und 31).

ya's) und Zairi (= Hari). Die künstliche und sicher nicht dem Geiste des ethischen Zarathustrismus entsprechende Vorstellung kann daher frühestens aus der Zeit stammen, als ein Teil von Indien von Darius I. seinem Reiche angegliedert war, doch war sie den Griechen bekannt.

Die Pairikas sind die Personifikation der Verführung und des verbotenen Genusses, als schöne Jungfrauen gedacht [1]). Eine von ihnen ist der Schlaf, der in den Gâthas noch eine Schöpfung Mazdas ist. Jetzt ist er zur Pairika Bušyãsta mit den langen Händen geworden und gehört mithin zu Aṅra mainyus Reich. Sobald Sraošas Vogel, der Hahn Parôdars, die Welt wachgerufen hat, versucht jene mit ihrem betäubenden Schlummerliede die ganze Welt wieder einzuschläfern und so von guten Gedanken, Worten und Thaten abzuhalten [2]). Eine andere ist die Pairika Khãtaiti, der Genius der Abgötterei, die mit Sâm Keresaspa verbunden wird und demnach in Südost-Irân zu Hause ist, wo viel Abgötterei herrschte [3]). Die Yâtus sind Zaubergeister, die sich meist als Götzenpriester manifestieren, aber nicht immer Menschen sind, wie die Kavis und die Ašemaoghas. Doch sind diese nicht minder gefährlich, weil sie sich äufserlich den Mazdayasnern anschliefsen und so die Gläubigen irreführen. Menschen, namentlich solche, die sich grober widernatürlicher Sünden schuldig machen, können so tief sinken, dafs sie nicht nur dem Namen nach, sondern thatsächlich Daêvas werden und dies als mainyava daêva, geistiger Daêva, nach dem Tode bleiben. Dafs manche Sünden als fleischliche

1) Der Name wird gewöhnlich abgeleitet von par, streiten, kämpfen. Sehr zweifelhaft. Vielleicht besser pairi + ka.

2) Vend. 18, 16.

3) Vend. 1, 9 und 19, 5. Beide Male heifst sie die P. yäm khãtaiti, die P., die man anbetet. Man siehe über sie die reichhaltige Anmerkung Darmesteters zu Vend. 1, 10 (= 9; bei der Numerierung hat er 2 überschlagen).

Gemeinschaft zwischen Menschen und Drujas betrachtet werden, ist aus dem früher zitierten Gespräch zwischen Sraoša und der Drukhš bekannt [1]).

Der Aufenthaltsort der Daêvas aller Stufen und Arten, das Reich Añra mainyus, ist unterirdisch und wird darum beschrieben als „finstere aus Finsternis entsprossene Finsternis", als „die Finsternis Speñta Årmaitis" [2]), der Göttin der Erde, und darum als Gegensatz zu der besten Welt oder dem besten Ort (vahišto ahu) die schlechteste (acištô), der Ort des Elendes (vaêšô), wohin die Bösen „durch ihre eigenen Thaten und ihre eigene Persönlichkeit" sich stürzen [3]). Der Eingang dieser Hölle ist im Norden, wie wir bereits sahen, denn alle bösen Geister kommen auch von dort. Das mag seltsam erscheinen, weil bei den nächsten Nachbarn der Iranier, den Indern wie den Babyloniern, der Götterberg im Norden liegt, der Aufenthalt Yamas als Todesgott dagegen bei den ersten und der Sitz der gefürchteten und alles vernichtenden Sturmdämonen bei den anderen im Süden. So kommt auch bei den Germanen Sutur mit seinem Heer, das der Welt den Untergang bringen soll, aus dem Süden, und bei den Griechen liegt das Land des ewigen Lichtes im fernen Norden. Aber es ist natürlich, daſs dies bei den Iraniern umgekehrt werden muſste, sobald die Daêvas aus Lichtwesen Geister der Finsternis geworden waren. Sie behielten ihre alte Wohnung, aber diese war nun die Wohnung der Dämonen geworden. Dazu kam, daſs

1) Vend. 18, 30 ff.

2) Vend. 3, 35: speñtayâo ârmâtôiš temô kann nicht anders übersetzt werden als „die Finsternis Sp. Â.'s" d. h. der Erde. Der Schluſs des Satzes ist dunkel und meist nur als Konjektur übersetzt. Natürlich kann in vîspaca avi tighra nimata das letzte Wort nicht „Gras" bedeuten, sondern muſs eine Form von nam + avi sein, mit der Bedeutung „niederstürzen" oder etwas dergleichen. Tighra ist etwas Spitzes oder Scharfes; vielleicht dachte man sich den Boden der Hölle mit scharfen Spitzen versehen.

3) Vend. 5, 62: Šyaothnâiš ḫvâiš ḫvă-daêna ... añuhe.

für die Iranier der Norden das Land des endlosen Winters und der Aufenthalt der abgöttischen Nomadenhorden war, die so oft Tod und Verderben über die Gefilde Mazda Ahuras brachten, das Gebiet der mazanischen und varenischen Daêvas. Aber eine Spur der altarischen Vorstellung blieb auch bei den Zarathustriern erhalten. Nicht nur der Demavend, der Berg der Daêvas, sondern auch der Elburz, die Hâra berezaiti, der heilige Götterberg, blieb der Name hoher, im Norden liegender Berggipfel [1]).

Die Mittel, welche dem frommen Zarathustrier zu Gebote standen, um sich gegen diese Tausende und Myriaden von bösen Geistern, die ihn von allen Seiten umringten und bedrohten, zu schützen, Opfer, Reinigungszeremonien, das heilige Wort vor allem, kommen später zur Sprache. Aber wir können dieses Thema nicht verlassen, ohne einen Versuch zu machen, die Frage zu beantworten, was die eigentliche Natur, die ursprüngliche Bedeutung Aṅra mainyus war. Dafs in der Vorstellung von dem Kampfe zwischen ihm und dem mit Ahura Mazda identifizierten Himmelsgott die altarischen Mythen von dem Ringen der Mächte des Lichtes mit denen der Finsternis noch nachklingen, leugnet niemand [2]). Aber damit ist die Frage noch nicht beantwortet, wer das Wesen ist, das den Platz dieser uralten mythischen Mächte der Finsternis eingenommen hat. Der ethische Gedanke, der ihn auch zum Repräsentanten des sittlich Bösen und so zugleich zu dem grofsen Lügner und

---

1) In Yt. 3, 13 hat Geldner, Studien zum Avesta I, 29, selbst eine Spur davon finden wollen, dafs die Wohnung des lügenhaftesten der Daêvas Aṅra mainyu noch mit dem alten Namen des Himmels dyu, div bezeichnet wurde. Vgl. auch Darmesteter z. d. St. n. 29. Unmöglich ist es nicht, da mit dyu oder div sich für den Zarathustrier nicht der Begriff Himmel verband, sondern vielmehr der des Betrügers.

2) Mit seinem gewöhnlichen Talent und Scharfsinn, aber nicht ohne Übertreibung — wie er später selbst anerkannte — hat Darmesteter dies ausgeführt in seinem Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire, Paris 1877.

Versucher macht, gehört zum mazdayasnischen System mit seinem ethischen Dualismus. Vielleicht hat er auch erst in diesem System seinen Namen Aṅra mainyu erhalten, im Gegensatz zu dem wohltätigen Geist Speṅta mainyu. Aber unter welchem Namen dann auch: ursprünglich und von Natur ist er der Todesgott, der die Keime der Verwesung und Zersetzung verbreitet in den Schöpfungen des Gottes des Lebens, der überall Wachstum und Fruchtbarkeit zu hindern sucht, der eine Myriade von Krankheiten ausschüttet über Menschheit und Tierwelt. Darum ist sein stehender Beiname pôurumahrka, der voll Todes ist, und heifst er auch mairya, der Mörder, und hazanraja, der Tausendtöter. Darum wohnt er in den dunkelen Tiefen der Erde. Darum wurden ihm jedenfalls in alter Zeit und bisweilen wohl noch, im Gegensatz zu der orthodoxen Lehre der Atharvans, von übrigens aufrichtigen Mazdayasnern Menschenopfer gebracht, um ihn zu versöhnen; nicht anders, als dies in Juda durch Jahvediener geschah. Aus der Vereinigung dieses Todesgottes mit den Göttern der Finsternis und der Dürre der arischen Mythologie und den ethischen und sakralen Begriffen der zarathustrischen Reformation ist der Aṅra mainyu des jungen Avesta entstanden.

12. Kosmologie und Schöpfung.

Es versteht sich von selbst, dafs die Mazdayasner die gangbare Anschauung des Weltalls, die ihnen von altersher überliefert war, in der Hauptsache beibehalten und sie nur hier und da der neuen Lehre entsprechend modifiziert haben. So teilen sie das Weltall in drei Sphären: oben die Wohnung des Lichts, der Himmel, in der Tiefe die der Finsternis und zwischen beiden der Dunstkreis Vâyu, Vâi; eine Vorstellung, die nicht nur altarisch war, sondern die sie auch mit den Semiten, insbesondere mit den Babyloniern und Assyrern gemein haben. Nur wird für sie jetzt der Himmel das aus-

schliefsliche Gebiet Ahura Mazdas, die Unterwelt dasjenige Añra mainyus und das Vâi der Kampfplatz beider, und Vâyu, der darüber herrscht, nur insofern anbetungswürdig, als er zum Reiche des Aša gehört. Die Erde teilten sie in sieben Karšvares, Kreise, von denen der mittelste, das schimmernde Ḫvaniratha, die von unserer Menschheit bewohnte Erde, wenigstens nach der späteren Tradition, ebenso grofs ist als die sechs anderen zusammen, und die voneinander durch Meere geschieden sind [1]). Diese sieben „Eilande" findet man wieder in den dvipas der Inder, und man weifs, dafs auch schon die ältesten Bewohner von Babylonien eine siebenteilige Erde kannten. Auch im übrigen stimmt die Vorstellung, welche sich die Iranier von der Einrichtung des Weltalls machten, mit der der Babylonier ziemlich überein, wenigstens darin, dafs sie zwei grofse Weltozeane kennen, der eine in der Tiefe, der andere in der Höhe, worüber sich dann der unsichtbare Lichthimmel wölbt, einen Weltstrom, der die ganze Erde umgiebt, einen mythischen Himmelsberg mit zwei höchsten Spitzen und einen Himmelsbaum, dessen Frucht unsterblich macht. Diese ganze mythische Kosmographie wurde, wie das stets zu geschehen pflegt, von den ältesten Auslegern schon auf die Erde übertragen; Meere, Berge und Ströme wufste man nachzuweisen, obschon die Meinungen nicht immer übereinkamen, und selbst europäische Gelehrte sind den orientalischen darin treuherzig nachgefolgt und haben in allem Ernst über die Frage gestritten, ob das Meer Vourukaša das Kaspische oder irgend ein anderes, und der Strom Rañha der Oxus oder der Yaxartes oder der Tigris sei. Für die Geographie von Irân sind diese Fragen nicht ohne Belang; nur vergesse man nicht, dafs der Ursprung der ganzen Vorstellung rein mythisch ist, ebenso wie der

---

1) Die sieben Karšvares werden schon in den Gâthas erwähnt: Ys. 32, 3. Eine Aufzählung findet man Vend. 19, 32 und vor allem Yt. 12, 9 ff.

Olympus und der Ida nicht aufhören, mythische Götterberge zu sein, auch wenn man ihrer mehr als einen auf der Erde kennt, oder die Sarasvati ein Himmelsstrom und seine Göttin, obschon die Inder diesen Namen auf den Indus und auf den kleinen heiligen Bach im nordwestlichen Indien übertragen haben, und im südöstlichen Irân eine Harahvaiti flofs.

Über allen Wassern ist das Meer Vourukaša, das Meer mit den weiten Ufern [1]). Wenn Ardvî sûra Anâhita, die personifizierte Brunnquelle aller Wasser, von der Höhe Hukairya dorthin läuft, mit anderen Worten ihren mächtigen Strom darein ergiefst, oder wenn der Donnergott Tistrya dorthin fliegt und niedersteigt in sein Becken, dann kocht und braust es und fliefst über. So ergiefsen sich diese reinen Wasser des Himmelsmeeres über die Erde, entweder in der Form von Regen, Schnee, Hagel und Tau durch Vermittelung der milden Wassergöttin, oder von dem mächtigen Helden im Gewitter dem Dämon der Dürre, Apaoša, abgerungen [2]). Auch die Myriade Fravašis, welche über dieses Meer und den darin verborgenen weifsen Haoma die Wacht hält, hat an dieser Verbreitung der Himmelswasser über die Erde teil [3]). In der Mitte wurzelt der Himmelsbaum, an dem die Pflanzen aller Arten wachsen, deren Samen Ahura

---

1) Vend. 5, 23. Die hier von mir gegebene Übersetzung des Namens ist die von Justi. Wiewohl nicht ganz sicher, scheint sie mir doch besser als die von Darmesteter, ZA. II, 71, n. 34, der die Wahl läfst zwischen „la mer faite large“ (kaša = kĕrĕta) und „la mer aux profondeurs larges“ (kaša = karta).

2) Yt. 5, 3 f. Vgl. Yt. 13, 7; Yt. 8, 6 ff. Hier (8 b) wird da[s] Meer beschrieben als mächtig, schön, tief und mit breiter Flut (uruyâp[a]). Darmesteter übersetzt dies letzte Wort durch „mit salzigen Wassern“, was nicht nur an sich unmöglich ist (uru ist „weit, geräumig“), sond[ern] auch deshalb, weil das salzige Wasser unrein ist. Das Meer Caêcast[a], das süfs ist, heifst auch wohl so, aber darum braucht das noch nicht [in] diesem Epitheton ausgedrückt zu sein.

3) Yt. 13, 59.

Mazda dann im Regen niederfallen läfst, um Korn wachsen zu lassen für den Frommen und Gras für das nützliche Rind [1]). Das Avesta kennt auch schon die Sage von dem Vogel Saêna, dem himmlischen Adler, der, wenn er sich niederläfst, tausend Zweige zum Abbrechen bringt, worauf dann, sobald er wegfliegt, tausend andere wieder anwachsen [2]). Es erhob sich die Frage, wie dieses Meer rein bleiben konnte, wenn doch die Wasser, durch die Berührung der Erde und den Gebrauch der Menschen, namentlich durch Leichen verunreinigt, wieder dahin zurückkehrten. Die Lösung war, dafs die Wasser der Erde erst in dem Meere Pûitika gereinigt wurden und dann erst rein zurückkehrten nach dem Meere Vourukaša und den Quellen Ardvî sûras [3]). Pûitika, „der schmutzige, stinkende“ ist der indische Ozean, der für den Mazdayasner als salziges Wasser unrein war, und den man sich wahrscheinlich vorstellte als die unermefsliche, unter der Erde durchströmende Tiefe. Es scheint, dafs man Ebbe und Flut als den Reinigungsprozefs ansah.

Nicht weniger mythisch ist die Rañha, obwohl der Eine in ihr den Yaxartes, der Andere den Tigris hat sehen wollen. Der Name, welcher auch im Veda als Rasâ vorkommt, bedeutet nichts anderes als das Flüssige, die Flut, galt jedoch auch bei den Indern für einen

1) Vend. 15, 15 ff. Siehe namentlich § 19 f.

2) Yt. 12, 17. Es ist der spätere persische Sîmurgh (Saêna meregha). Der Baum ist hier ein Baum voll heilkräftiger Pflanzen.

3) Vend. 5, 18 ff. Vgl. Vend. 21, 4. Die Stelle ist minder schwierig, als sie scheint. Die Sonne, erst in § 5 genannt, wird aufgefordert, dem Meer Vourukaša nachzufolgen, dem Sammelplatz der Wasser. „Wie diese sich erheben und zusammenfliefsen nach der Yaona und der Erde, nach der Erde und der Yaona, so erhebe dich und vollbringe deinen Kreislauf, (du), für deren Geburt und Wachstum (zathaêca vakhšaêca, Dativ, aê = ai, kein Locativ) die yaona schuf Ahura Mazda.“ Yaona ist hier offenbar die Matrix, die yoni, entsprechend dem hañjaghmanem, dem „Sammelplatz“ des ersten Satzteils. Denn das Himmelsmeer ist die Yaona, sowohl der Sonne als der Wasser.

mythischen Strom, der wie der Okeanos der Griechen die Erde umgiebt. Damit stimmt überein, dafs die Rańha auch für die Iranier, wo sie diesen Flufs auch gesucht haben mögen, am Ende der bekannten Welt lag. Wir kennen einen solchen Strom mit seinen breiten Ufern auch aus der 10. Tafel des babylonischen Epos, wo Gilgameš nach langen vergeblichen Versuchen endlich durch den Schiffer Ur-ninim übergesetzt wird. Auch an der Rańha ist ein Fährmann Vifra Navâza, der von Thraêtaona, als er ihm nicht sofort gehorchte, in einen Geier verwandelt und in die Luft geworfen, von Anâhita jedoch nach einigen Tagen des Umherirrens wieder auf seinen Platz zurückgebracht wurde, sodafs man den Frommen wünschte: Mögt ihr die Rańha erreichen wie Vifra Navâza [1]. In dieser Rańha schwimmt der Fisch (masya) Kara, der so scharf sieht, dafs er auf unmefsbare Entfernung eine Kräuselung des Wassers, die nicht stärker als ein Haar ist, wahrnimmt [2]. Die jüngeren Schriften versetzen diesen Fisch in das Meer Vourukaša, zur Bewachung des Lebensbaumes gegen einen von Aharman geschaffenen Frosch oder Eidechse. In der That sind die beiden Wasser zwei verschiedene Vorstellungen von demselben Himmelsozean, demselben kosmischen Gewässer; das eine als ein Meer über dem

---

1) Yt. 5, 61 ff.; 23, 4; 24, 2 (sehr verdorben). Siehe zu der zuerst angeführten Stelle die scharfsinnige Anmerkung 73 Darmesteters. Vifra hält er für „Priester" (Ved. vipra), weil der Mann Opfer gelobt, aber das thaten all die alten Helden. Vielmehr „der Weise". Navâza ist „der Schiffer" (nava + az). Vgl. Altpers. nâvi, Schiff. Der Mann ist eine Art Charon. Mein Kollege Dr. Uhlenbeck verweist mich auf nâvâja (ÇBr.) und das aus dem Persischen entlehnte armen. navaz.

2) Yt. 14, 29; 16, 7. Siehe weiter über die Rańha Vend. 1, 19 und Yt. 12, 18 und 19, wo die Rede ist von den aodha's und den sanaka's der Rańha. Die Gelehrten wissen damit keinen Rat, als nur, dafs das erste Wort „strömende Wasser", das zweite „Steppen oder Wüsten" bedeuten müsse, wovon man sich schwer eine Vorstellung machen kann. Darmesteter, der nun einmal in der Rańha den Tigris sehen will, macht — doch mit einem Fragezeichen — Quellen und Mündungen daraus.

Firmament gedacht, das andere als ein unermeſslich breiter Strom, der die Welt umgiebt.

Die Hara barezaiti oder Haraiti barez ist zwar in verschiedenen Elburz auf Erden lokalisiert, aber ursprünglich das mythische Gebirge, welches an den Enden der Erde gedacht wurde und sie ganz umgiebt [1]), wie der Ozeanstrom. Dort sind die Paläste der Götter, wie die der hellenischen auf dem Olymp. Die Sonne überschreitet ihn morgens, und die Seelen, die gen Himmel fahren, nach dem Tode. Die höchste Spitze des Gebirges ist der Taêra, der Mittelpunkt der Welt, um den Sterne, Mond und Sonne kreisen, und auf dem Haošaṅha verschiedenen Göttern opfert [2]). Eine andere hohe Spitze ist der Hukairya, von wo Anâhita nach dem Meer Vourukaša läuft und ihre Wasser herabstürzt, und auf dem Yima auch verschiedenen Göttern opfert [3]). Dieser Berg liegt im Westen, und nach dem Namen zu urteilen, steht ihm gegenüber im Osten der Berg der Morgenstunde Ušidhâo.

Von kosmogonischen Spekulationen über die Entstehung aller Dinge aus einem uranfänglichen Prinzip, wie dem Chaos, dem Wasser, dem Feuer oder dem Atem oder was es sonst sein möge, gleich denen, welche die Griechen und die Inder liebten, und wie wir sie selbst bei den Babyloniern und den Ägyptern antreffen, findet man im Avesta keine Spur. Hier ist nur die Rede von der Schöpfung durch Ahura Mazda und den vorübergehenden Gegenschöpfungen Aṅra mainyus. Ungeschaffen (a n a g h r a) sind zwar z. B. die unendliche Zeit,

1) Vielleicht ist dies der Sinn von Yt. 19, 1 h â h a m a p â i r i s â i t ê f r a p a y â o. Siehe Darmesteter z. d. St. Nach Bund. 8, 2 ist er die Wurzel aller Berge. 12, 3 wird gesagt, daſs er rund um die Erde und mit dem Himmel verbunden ist. Seine Spitze ragt in das ungeschaffene Licht. Siehe auch Yt. 12, 23.

2) Yt. 5, 21 (Anâhita), 15, 7 (Vayu), 17, 24 (Aši).

3) Yt. 9, 8 (Drvâspa); 5, 25; 17, 28.

das ewige Licht und die ursprüngliche Finsternis, die Welt des Aša, d. i. die wahre geistliche Weltordnung, aber nur weil Mazda selbst als ewig gedacht wird und folglich die Lichtsphäre, in der er wohnt, und ihr Gegenbild, die äufserste Finsternis, wie auch die Welt Ašas, welche die seinige ist, ewig sein müssen, wie er. Alle anderen Dinge, Himmel und Erde und was die Erde lieblich macht als Wohnung für die Menschen, alle lebenden Wesen, auch die Yazatas, hat er geschaffen. In dieser Lehre, die — wie wir sahen — nicht den Semiten entlehnt zu sein braucht, sondern nur eine Entwickelungsstufe der Schöpfungssagen ist, welche wir bei allen anderen antiken Völkern finden, stimmt das Avesta mit den Inschriften der Achaemeniden überein. Erst viel später, als sich eine Tendenz zum Monismus zu zeigen begann, suchte man in der ewigen Zeit (zrvânem akaranem) oder im ewigen Licht (anaghra raoca) [1]), neben oder über Ahura Mazda, den Ursprung des Weltalls. Aber diese Lehre ist dem Avesta fremd, obschon die Begriffe, aus denen sie aufgebaut ist, darin vorkommen.

Nicht unwichtig ist die Frage, ob die Schöpfung in sechs Tagen, wie sie in Gen. 1 beschrieben wird, oder wenigstens in sechs Perioden, von dem hebräischen Schriftsteller den Pârsis entlehnt oder von den Juden zu diesen gelangt ist. Die jüngeren persischen Bücher kennen eine solche Sechszahl, die sogar mit den sechs jährlichen Festen, den Gahanbars, ursprünglich Ackerbaufesten, in Verbindung gebracht wird. Ys. 1, 9, wo diese Feste aufgezählt werden, gedenkt indessen der sechs Schöpfungen nicht. Doch werden an zwei Stellen die Schöpfungen Ahura Mazdas in folgender Ordnung aufgeführt: das Firmament, die Wasser, die Pflanzen, das Vieh, die Menschen [2]). Beide gehören zu den jüngeren

1) Yt. 22, 15.

2) Ys. 19, 8 (aus dem Kommentar zu den heiligen Gebeten, welche der Verfasser des Yasna aus dem Baghân Yašt übernahm). Allerdings

Texten des jüngeren Avesta. Dennoch wird mit Recht behauptet, dafs die Abhängigkeit hier nicht auf Seiten der Zarathustrier gesucht werden müsse, sondern vielmehr auf der des hebräischen Autors. Aus zwei Gründen. Erstlich, weil die pârsische Darstellung viel logischer ist [1]). Der Autor von Gen. 1 läfst als erste Schöpfung die des Lichtes voraufgehen, das nach der avestischen Vorstellung ungeschaffen ist, und fügt später noch die der Himmelslichter ein, die nach dem Zarathustrier zu einer anderen Ordnung gehörte und eine frühere Schöpfungsthat war. Dadurch ist der Hebräer genötigt, die Schöpfung des Meeres, des Landes und der Kräuter auf einen Tag zu verlegen. Zweitens steht die Sechszahl im Avesta noch nicht dogmatisch fest, sondern sie ist nur die Zusammenfassung einer viel längeren Reihe von Schöpfungen[2]). Da aber die Lehre von der Sechszahl sich zu einem Dogma besonders eignete, so blieb diese Lehre in Geltung und wurde die gangbare.

Bei dieser letzten Schöpfung, derjenigen nämlich, welche aus sechs Thaten besteht und eigentlich nichts anderes bedeutet als die Ordnung der irdischen Öko-

---

wird dem noch die Schöpfung des Sonnenkörpers nach der der Ameša speñtas hinzugefügt. Aber dies ist aufzufassen als eine himmlische, den sechs genannten voraufgehende Schöpfung. Ahura will sagen: Ich habe das Ahuna vairya gesprochen, nicht nur von den sechs irdischen Schöpfungen, zu denen auch das Firmament gehört, sondern sogar vor den früheren, als ich die Ameša speñtas und darnach die Sonne bildete.

Die andere Stelle ist Yt. 13, 22, vgl. mit 2—11. Aus § 22 ist deutlich, dafs in § 4 ff., die Yt. 5 entlehnt sind, mit Anâhita die Wasser gemeint werden.

1) So mit Lagarde Caland, „De schepping volgens Genesis en de Eraansche opvatting", Theol. Tijds. XXIII, 181 vgg. Siehe die dort angeführten Worte von Lagarde und Geiger. Vgl. auch Caland, Über Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker, S. 50 ff.

2) Ys. 19, 1 und 2: Firmament, Wasser, Erde, Vieh, Pflanzen, Feuer, der heilige Mann, die Daêvas, die Khrafstras, die Menschen, die ganze körperliche Welt und die von Mazda geschaffenen Wesen.

nomie, stehen, wie bemerkt wurde, die früher von ihm geschaffenen Ameša speñtas und Fravašis Ahura Mazda zur Seite. Aber noch ehe diese von ihm ins Dasein gerufen wurden, vor jeder anderen Schöpfung sprach er das mächtige Wort [1]), welches der Mazdayasner im Ahuna-vairya-Gebet verkörpert glaubte. Dies ist noch nicht dasselbe wie die spätere Lehre, daſs er durch dieses Wort alle Dinge schuf. Diese Lehre, ein Überlebsel aus dem Animismus, der solchen heiligen Sprüchen eine Zauberkraft beilegte, und die schon in sehr wenig entwickelten Religionen vorkommt, hatte jedoch noch keineswegs die erhabene Bedeutung, welche ihr der hebräische Autor zu geben wuſste durch sein: „Gott sprach: es werde Licht! und es ward Licht", noch die des: „Jahve gebot, da geschah's; er befahl, da stand es da".

13. Das Leben nach dem Tode und die Eschatologie.

Daſs die Perser an persönliche Unsterblichkeit glaubten, war schon Xenophon und Theopompus bekannt und wird auch durch die jüngeren griechischen und römischen Schriftsteller bezeugt [2]); und es ist nur aus Unkunde und Haſs zu erklären, daſs persische Christen unter den Sâsâniden ihnen diesen Glauben abstritten. Jedenfalls ist es sicher und wird durch das Avesta ausdrücklich bestätigt.

Und dieser Glaube ist bei ihnen ohne Zweifel auf die Lehre von der Vergeltung gegründet. Man hat in der heiligen Schrift noch Spuren einer anderen Vorstellung finden wollen, nach welcher das Geschick des Menschen nach dem Tode nicht abhängig war von ihremLeben und Wirken in diesem irdischen Dasein, sondern lediglich von den Opfern und Gaben, welche ihnen von den Hinterbliebenen dargebracht wurden, so-

---

1) Ys. 19, 2 ff.

2) Siehe Xenoph. Cyrop. 8, 7, 17 ff. Diog. Laert. Prooem. 9 aus Theopompus, und ferner die Stellen bei Rapp, ZDMG. XX, 58.

dafs sie nur dann stark genug waren, die Brücke Cinvaṭ zu überschreiten, wenn man gut für sie gesorgt hatte, und diese Brücke mithin nicht von der Erde nach dem Himmel, sondern nur nach dem unterschiedslosen Aufenthalt aller Toten führte [1]). Aber dies bleibt, obschon nicht unmöglich, doch eine Vermutung und wird durch die Stellen, welche man anführt, nicht bewiesen [2]).

Die ganze Lehre ist zusammengefafst in folgenden Worten: „Für den Mann" (der durch die Zerstörung von Dakhmas alle seine Sünden gesühnt hat) „wird kein Kampf sein zwischen den beiden Geistern" (speñta und aṅra); „wenn er fortgeht nach dem Paradiese (dem besten Ort, vahištem â ahûm), dann segnen ihn, o Zarathuštra! die Sterne und der Mond und die Sonne; und ich, der Schöpfer Ahura Mazda segne ihn: Heil sei dir hier, o Mensch, der du von der vergänglichen Welt nach der unvergänglichen Welt gekommen bist" [3]).

---

1) N. Söderblom, La Vie Future d'après le Mazdéisme, Paris 1901, Chap. I, 1. Dieses Werk, welches mir von dem Verfasser erst zugesandt wurde, nachdem der obige Paragraph bereits in der Hauptsache niedergeschrieben war, ist eine sorgfältige Analyse der mazdayasnischen Eschatologie, verglichen mit derjenigen anderer Religionen. Ich habe meine Darstellung mit der des geehrten Verfassers noch vergleichen können, aber da, wo sie von einander abweichen, keinen Anlafs zur Änderung der meinigen gefunden, wenigstens nicht in der Hauptsache.

2) Wenigstens kann dafür nicht in Betracht kommen Vend. 19, 29 pathãm zrvô-dâtanãm jasaiti yasca dvaitê, jasca ašaonê. Es ist gegen alle Grammatik, dies mit Darmesteter und Söderblom zu übersetzen: „die von der Zeit geschaffenen Pfade geht sowohl der Böse als der Gute", es mufs heifsen: „von den in der Zeit (d. i. von Ewigkeit) geschaffenen Pfaden geht der Eine den schlechten, der Andere den reinen". Zrvô-dâtanãm bildet einen Gegensatz zu der Brücke Cinvaṭ, die mazdadhâta ist. Was der Unterschied ist, kann nicht mehr festgestellt werden, denn es kommt nur an dieser und der Parallelstelle in Yt. 24, 27 vor. Auch zwischen mazdadhâta und ahuradhâta wird ein Unterschied gemacht, ohne dafs man noch mit Sicherheit sagen könnte, welcher. S. Spiegel, Avesta, Übersetzung III, III.

3) Vend. 7, 52.

Aber an anderen Stellen wird dies ausgeführt. Anläfslich der Frage Zarathuštras, ob er die frommen Männer und Frauen auffordern müsse, die wohlbenetzten und und fruchtbaren Äcker und andere Güter, die im Besitz von bösen schlechtlebenden, daêvadienerischen Menschen sind, preiszugeben, eine Frage, auf welche Ahura Mazda bejahend antwortet und aus der dann die andere Frage folgt: wo sie dann das, was sie für ihr Seelenheil aufgeopfert haben, wiederfinden und Vergeltung dafür empfangen [1]) würden, giebt Mazda eine Schilderung von dem Schicksal des Menschen nach dem Tode. Sogleich nachdem der Mensch gestorben ist, streiten die elenden Daêvas um seinen Besitz. Das dauert so drei Nächte. Aber am Ende der dritten Nacht, bei dem Aufglühen des Morgenrotes, wenn der Lichtgott Mithra den Gipfel des Himmelsberges erreicht, ist der Streit entschieden. Der Daêva Vizareša, der Wegschlepper, führt die Seelen

---

1) Vend. 19, 26 ff. Dies ist der klare Sinn von § 26 und 27, den keiner der Übersetzer begriffen hat. Drvatãm . . . . mašyanãm sind Genetive, die von dem folgenden zãm abhängen. Darmesteter übersetzt hier, als ob es Accusative wären, wie zarem und nairikãm. De Harlez hat dies empfunden und schiebt darum ein „de s'éloigner des“, aber weifs dann mit dem Schlufs des Satzes nichts anzufangen. Die ganze Frage Zarathuštras lautet also: „Allwissender Ahura Mazda! soll ich anspornen den frommen Mann, soll ich anspornen die fromme Frau, soll ich (sie) anspornen, die von Ahura Mazda geschaffene Erde der bösen, daêvadienerischen, schlechtlebenden Menschen zu verlassen und die strömenden Wasser, das wachsende Korn und ihre anderen Besitzungen zu verlassen?“ Worauf M. antwortet: „Sporne sie dazu an, o. Z.!“ Aber dann kommt die Frage, wo die Güter bleiben (tâ dathra), die der Mensch in diesem Leben für seine Seele (havâi urunê) preisgegeben hat (paradaidhyâṯ). Und darauf ist die Antwort in § 29 gegeben: „bei der Brücke Cinvaṯ, von Mazda geschaffen, flehen das Bewufstsein und die Seele um das Teil (yâtem) der Äcker, die sie gegeben haben in der materiellen Welt“. M. a. W.: „Für das, was sie hier aufgeopfert haben, erlangen sie dereinst ewigen Lohn“. Man sieht hieraus auch, wieviel Wert die orthodoxen Zarathustrier darauf legten, die Frommen aus der Nachbarschaft der Daêvadiener zu entfernen, selbst wenn sie das köstlichste Besitztum des Iraniers dafür opfern mufsten.

der bösen, schlechtlebenden Daêvadiener fort. (Denn der Eine geht auf dem schlechten, der Andere auf dem guten Pfade). Bei der Brücke Cinvaṭ kommen die Frommen an und flehen dort um ihr Teil für das, was sie hier preisgegeben haben. Dann erscheint eine schöne, starke, schmucke junge Frau, mit den Hunden bei sich, welche die Toten geleiten, mit einer Krone auf dem Haupte [1]) und mit besonderer Kraft und Tugend begabt, und diese führt ihn nun über die Berezaiti und stützt ihn auf der Brücke Cinvaṭ, der Brücke der himmlischen Götter [2]). So geht er in den Himmel, Garô nmâna, den Aufenthaltsort Ahura Mazdas, der Ameša speñtas und der anderen Heiligen ein, nachdem Vohu manô, von seinem goldenen Thron sich erhebend, ihn bewillkommnet hat mit den Worten: „Wie bist du hier zu uns gekommen von der vergänglichen nach der unvergänglichen Welt?“ [3]).

Dieses Stück ist sicher alt, obgleich es in ein dem Vendidâd hinzugefügtes Kapitel aufgenommen wurde. Die Vorstellung ist ursprünglich. Von einem Urteil an der Brücke Cinvaṭ ist hier noch nicht die Rede. Der Autor weiſs auch noch nichts von der viel jüngeren Vorstellung, daſs diese Brücke breit für die Guten, für die

---

1) Pusa in pusavaiti fasse ich mit Westergaard und Spiegel als weiblichen Kopfschmuck auf. Puthra, womit Darmesteter es zusammenbringt, giebt hier keinen Sinn. Nivavaiti ist dunkel; vielleicht hängt es zusammen mit dem altpers. naiba (niba), schön, obwohl es hier ein Substantiv sein muſs. Deshalb ist die Konjektur von Kossowicz: navavaiti nicht wohl möglich.

2) Die Worte: „sie wirft die schlechte Seele der Bösen in die Finsternis“ in § 30 sind augenscheinlich eine Glosse, welche die Pehlewi-Übersetzung auch ausläſst.

3) §§ 33 und 34 sind von dem Autor wahrscheinlich anderswoher entnommen und hier nachgefügt. Die Mitteilung, daſs die Daêvas vor dem Geruch des gereinigten Frommen zittern, wie ein Schaf vor dem Wolfe, und dann weiter die über Nairyô sañha gehören nicht in diesen Zusammenhang.

Schlechten dagegen so scharf wie ein Scheermesser ist, sodafs sie von ihr herabstürzen in die Hölle. Die Brücke ist die der Götter, also kann kein kein Böser sie betreten, und sie ist schwindelerregend, sodafs selbst die Frommen sie nicht ohne die Unterstützung der lieblichen Himmelsbotin und das Geleite der Todeshunde würden überschreiten können. Drei Tage lang ist das Los des Toten noch unbestimmt. Daêvas und gute Geister kämpfen um ihn. Aber dann wird der Böse weggeschleppt durch einen Dämon, und der Fromme durch eine himmlische Erscheinung nach dem Aufenthalt Ahura Mazdas und seiner Himmlischen geleitet.

Auf diesen Stramin hat nun ein späterer Schriftsteller, nicht ohne Talent, ein anderes Bild gestickt [1]). Den Kampf um die Seele läfst er aus und auch das Wegschleppen des Sünders durch Vizareša. Schon unmittelbar nach dem Tode ist das Los von Frommen und Gottlosen verschieden. Drei Tage lang setzt sich die Seele auf das Haupt der Leiche, aber die des Frommen empfindet schon in dieser Zeit einen unbeschreiblichen Genufs und singt die Uštavaiti-Gâtha: „Glücklich der Mann, wer er auch sei, dem Ahura Mazda die Erfüllung seiner Wünsche schenkt“. Am Morgen nach der dritten Nacht weht ihm ein Duft von wohlriechenden Pflanzen entgegen, wie er ihn noch niemals gerochen hat, von einem lieblichen Südwind getragen. Dann nähert sich ihm auch ein schönes, vollreifes Mädchen von edler Abkunft und formenschöner als die schönste der Schöpfungen. Aber sie ist nicht die Himmelsbotin des älteren Textes. Sie ist das eigene Ich des frommen Jünglings [2]).

---

1) Hadhokht Nask, Farg. 2 = Yt. 22 (Westerg.). Vîštâsp.-Yt. (Yt. 24 Westerg.) Farg. 8, 53—64 ist mit kleinen Differenzen völlig parallel Hadh. Nsk. Fg. 2, beschreibt aber das Geschick des Sünders nicht. Hier ist es Frašaoštra, der die Offenbarung empfängt.

2) Ein Jüngling ist er schon als Himmlischer, von denen jeder bei dem Alter von 15 Jahren stehen bleibt.

Und wenn dieser fragt, wer nach ihr verlangte, ihr, so grofs und gut und wohlriechend und mit solcher siegreichen und dem Feinde widerstehenden Kraft, wie sie ihm erscheint [1]), dann antwortet sie, dafs er selbst sie zu ihm gebracht habe, durch seine Treue gegen den wahren Glauben und das Gesetz, auch wenn er die Bösen um sich her ihre Abgötterei treiben und spotten sah [2]). Sie war lieblich, schön, erhaben und nahm den ersten Platz ein, aber er hat sie durch seine guten Gedanken, Worte und Thaten noch lieblicher, schöner, erhabener gemacht und noch höher gestellt [3]). Die Idee, den Frommen durch seine eigene Frömmigkeit, sein eigenes gutes Gewissen nach dem Himmel führen zu lassen, hat etwas Originelles und Anziehendes.

Aber erst mit dem vierten Schritt erreicht er das ungeschaffene Licht von Garô nmâna. Erst durchwandelt er drei untere Himmel, welche der Autor bezeichnet als den der guten Gedanken, den der guten Worte und den der guten Thaten (humata, hûkhta und hvaršta). Diese Himmel sind alt; denn eigentlich sind sie die Sphären der Sterne, des Mondes und der Sonne, von denen in der oben angeführten Stelle aus dem Vendidâd die Rede war, aber der zarathustrische Theologe hat ihnen eine ethische Bedeutung gegeben [4]). Der vierte

---

1) § 11 b sind die Worte des Jünglings, was die Übersetzer nicht gesehen haben.

2) § 13 ist voll unverständlicher Wörter, aber der allgemeine Sinn ist deutlich genug.

3) Wie hier plötzlich Ahura Mazda selbst das Wort nimmt, weifs ich nicht zu erklären. Die Stelle mufs verdorben sein. In Ardâ Vîrâf n. Kap. 4 heifst es: „Sie ehrten dich und den frommen Mann nach dir, in dieser langen Anbetung und Gemeinschaft mit Aûharmazd“ usw. Etwas derartiges mufs also im Text gestanden haben.

4) Arda Vîrâf namak, Kap. 7—10 beschreibt diese Himmel, hûmat, hûkht und huvaršt, als 1. die Sphäre der Sterne, wo diejenigen bleiben, die wohl gute Dinge gethan, aber die Gebete und Gâthas nicht aufgesagt, die Hvaêtvadâta nicht in Acht genommen und

Schritt bringt den Seligen in das ungeschaffene Licht, nach Garô nmâna, wo er nicht, wie in der älteren Vorstellung des Vendidâd, von Vohu manô bewillkommnet wird, sondern die Frommen, welche ihm vorangingen, ihn fragen, wie er gestorben sei und die materielle, vergängliche Welt verlassen habe für die geistige, unvergängliche, und wie ihm das langwährende Glück zu Teil geworden sei. Doch Ahura Mazda selbst erlegt diesen lästigen Fragern Schweigen auf und befiehlt dem Neuangekommenen die himmlische Speise zu bringen, welche für solche Fromme bestimmt ist. Naiv genug wird diese Speise beschrieben als Butter aus dem Monat Zaremaya (April-Mai), unsere Grasbutter. Und wenn unser Autor durch Mazda den Tod beschreiben läfst als einen Gang auf schrecklichem Pfade, wo der Körper und das Bewufstsein geschieden werden, so widerspricht dies einigermafsen seiner vorhergehenden Schilderung, in welcher dem Tode der Frommen aller Schrecken genommen wird.

Nun kommt, was in Vend. 19 fehlt, das Gegenstück, nämlich die Beschreibung des Loses des Bösen nach dem Tode. Selbst in der Wahl der Worte führt der Verfasser den Gegensatz durch. Er verscheidet nicht (para-irithyêiti) wie der Fromme, sondern stirbt (avamairyêiti), er hat kein Haupt (vaghdhanâṭ) sondern einen Kopf (kameredhâṭ). Wie der Fromme vom Anfang an glücklich ist, so er unglücklich. Seine Seele singt die Kima-Gâtha (Ys. 46, 1): „Nach welchem Land soll ich mich wenden?" u. s. w. Die drei Nächte hindurch empfindet er so viel Kummer, wie in der Welt der Lebendigen zu finden ist, und in der Morgenstunde

kein obrigkeitliches Amt bekleidet haben; 2. die Sphäre des Mondes für dieselben, doch sofern sie etwas mehr gethan haben; 3. die Sphäre der Sonne, die mit glänzenden Farben geschildert wird und wo die guten Souveraine und andere Regenten bleiben. Die 4. Stufe ist auch Garôdmân, das allherrliche. Wie jung das Buch auch sein mag: die Vorstellung ist älter als die im Avesta.

des vierten Tages scheint es ihm, dafs er von Schrecknissen umgeben ist, und ein stinkender Wind weht ihm entgegen. So sinkt er schon tiefer und tiefer, durch die Höllen Dušmat, Duzhukt und Dušvaršt bis in die ungeschaffene Finsternis, wo Añra mainyu ihm stinkendes Gift als Speise reichen läfst.

An den Entwurf eines Pendants zu der Jungfrau, welche das gute Gewissen darstellt, hat sich der Autor noch nicht gewagt. Erst in jüngeren Schriften hat man dies nachgeholt. Die ganze Beschreibung von dem Schicksal des Sünders ist ebensowenig ursprünglich. Man findet sie weder in Vendidâd 19, noch im Vîštâsp-Yašt, dessen Verfasser einen älteren Text vor sich gehabt zu haben scheint. Die echte Lehre war dann auch, dafs der Dämon Vizareša die Seele des Sünders fortschleppt, und er allein ist das wahre Gegenstück zu der schönen Himmelsbotin, die den Seligen gen Himmel führt [1]).

Neu, wenigstens im zarathustrischen System, sind auch die drei Vorhimmel, ebenso wie die noch spätere Unterscheidung zwischen dem besten Ort der Heiligen (vahištem ahûm ašaonãm) und Garôdmâna [2]), und zwischen diesem Himmel und dem ungeschaffenen Licht (anaghra raocâo). Der Zarathustrismus kennt von Anfang an nur einen Himmel, den Wohnort Ahura

1) Gewöhnlich stellt man sich das Verhältnis der beiden Texte, des längeren und des kürzeren, gerade umgekehrt vor und meint, dafs Vîštâsp-Yašt aus Hadhokht-Nask, und dieser wieder aus Ardâ Vîrâf n. ergänzt werden müsse.

2) Man hat gezweifelt, ob Garô nmâna (demâna) wohl als Wohnung des Liedes erklärt werden dürfe. Justi denkt an gar, „schwer sein“, und macht „Wohnung der Majestät“ daraus. Lehmann, Kultus og Religion i Avesta, p. 70 „Wohnung der Belohnungen“ (?). Vgl. Söderblom, Vie Future, p. 98 suiv. Wenn das Wort vorzarathustrisch ist, so kann an keine andere Wurzel als gar (Skr. ghar) „leuchten, brennen“ gedacht werden, denn G. n. ist thatsächlich das Empyreum.

Mazdas und seines Hofstaates, und dieser ist das ewige Licht. Die drei Sphären von Sternen, Mond und Sonne sind sicher alt, älter als die Reform Zarathuštras, aber nicht die Himmel, die man daraus gemacht hat, und die vielleicht Anlafs gegeben haben zu dem Gedanken an einen vorläufigen Himmel, Hamêstakân, wohin die gehören, deren Verdienste und Sünden sich die Wage halten — eine Art Fegefeuer, von dem das Avesta noch nichts weifs [1]).

Neben diesen Vorstellungen über das Schicksal der Guten und der Bösen nach dem Tode stehen in der zarathustrischen Lehre die Erwartungen bezüglich der Zukunft der gesamten Menschheit und der von ihr bewohnten Erde. Ob sie unabhängig von einander entstanden und erst später im System vereinigt sind, ist nicht mit Sicherheit zu sagen, aber sehr wahrscheinlich. Sicher ist nur, dafs beide nebeneinander in den ältesten Urkunden, den Gâthas, vorkommen [2]). Obendrein waren beide, wie wir später sehen werden, schon unter den Achaemeniden gangbar. Hier handelt es sich nur um die Frage, was das jüngere Avesta über die Frašô-kereti, die Vollendung der Welt [3]) hat. Viel ist es nicht, und

1) Siehe E. W. West, JRAS. 1899, p. 605—611.

2) Siehe oben S. 162 f. Wenn Söderblom mir nach einer aus dem Zusammenhange gerissenen Stelle die Meinung zuschreibt, dafs alles, was bisher in den Gâthas als Anspielung auf die Erneuerung der Welt erklärt wurde, anders verstanden werden müsse, Vie Future p. 237, n. 1, so hat er das von mir auf S. 162 f. Gesagte übersehen.

3) De Lagarde, Beiträge zur baktr. Lexikographie, S. 27 vergleicht frašô-kereti mit dem armen. hrašakert, was Job 4, 12 und 5, 9 mlt ἐξαίσιος übersetzt wird, und fafst es auf als „durch ein Wunder gemacht“. Dies ist jedoch ein dem Avesta fremder Begriff. Meiner Ansicht nach hat Roth, ZDMG. XXXIV, 707, den Weg zur richtigen Erklärung des Wortes gewiesen, indem er frašo in fra-eretô zergliederte. Aber dies kommt dann doch auf dasselbe hinaus wie fra-ašo-kereti, die Vorbereitung für Aša = ereta = ṛta, der die entscheidende Wendung herbeiführt, was zugleich den Zustand charakterisiert, in den die Welt gebracht werden soll.

darum pflegt man die kurzen Anspielungen und die einmal vorkommende oder richtiger in einer Schrift dreimal wiederholte Beschreibung durch die ausführlicheren Schilderungen der jüngeren Schriften zu ergänzen. Ich bin auch überzeugt, dafs die Eschatologie, wie sie in diesen letzteren dargestellt wird, schon feststand, als das Avesta geschrieben wurde, und dafs vieles, was hier verschwiegen wird, aber z. B. im Bundahiš vorkommt, unbestreitbar alt ist. Aber vieles auch nicht, und was nun alt, was jüngerer Zusatz ist, läfst sich schwer entscheiden. Wir halten uns daher der Sicherheit halber an die avestischen Texte [1]) und ergänzen sie nur hier und da, wo es notwendig ist.

Am Ende der zwölf tausendjährigen Perioden, die nach der gewifs alten Vorstellung der Iranier — denn in der Hauptsache haben sie diese mit anderen arischen Völkern, namentlich mit den Indern gemein — die gesamte Weltgeschichte umfassen, wird Ahura Mazda, von den Ameša speñtas unterstützt, die Welt erneuern. Die Menschen werden dann nicht mehr altern und sterben, nicht mehr aufgelöst werden oder verwesen, sondern ewig leben und blühen. Die Toten werden auferstehen und die noch Lebenden in die Unsterblichkeit eingehen, und die Welt wird nach seinem Willen (oder: nach Wunsch) neugeschaffen (buchstäblich: für das Aša geschaffen) werden. Dann werden die Wesen, welche dem Aša gehorchen, unsterblich werden, aber die Drukhš wird dorthin verschwinden, woher sie gekommen ist, um den Frommen mit seinem Nachwuchs und seinem Hause zu verderben [2]).

---

1) Die Haupttexte sind Yt. 13, 128 f. und 141, und Yt. 19, 11 f.; 19 f. und 92—96. Vgl. auch das Fragm. IV bei Westergaard, p. 332, das jedoch, wie Geldner, Drei Yashts, S. 14 mit Recht bemerkt, die Auferstehung nur beiläufig erwähnt und hauptsächlich über die Wirkung des Airyêma-išyô-Gebets handelt.

2) Die nun folgenden Worte in der Ausgabe von Geldner, welche

Die Wiederherstellung der Welt zu einem von allem Elend, allen Krankheiten und allem Unheil befreiten, ewig glücklichen Aufenthaltsort einer erneuerten Menschkeit — was die Phantasie späterer Zeiten sich vorstellte als eine Erhebung der Erde zu der Sphäre der Sterne, wo sie sich mit Garodman, dem Himmel, vereinigte — diese Endkatastrophe der Weltgeschichte, welche die Auferstehung der Toten einschlofs, war also nach der Lehre des Avesta eine zweite grofse Schöpfungsthat Ahura Mazdas und seiner Ameša speñtas. Aber auch das Avesta kennt schon den Mittler, durch den diese Erneuerung zu stande gebracht oder wenigstens vorbereitet werden soll, den „Freund Ahura Mazdas", und sogar seine beiden Vorläufer. Eigentlich soll — so lautet die Lehre in jüngeren Schriften, aber sie wird wohl schon so festgestanden haben, als der Farvardin- und der Zamyâd-Yašt geschrieben wurden — das grofse Ereignis schon durch die letzten drei Weltzeiten oder Millennien vorbereitet werden. Jede von diesen dreien hat ihren eigenen Saošyañt, die wieder sämtlich Söhne Zarathuštras sind, denn sie werden von drei jungen Mädchen geboren werden, die im See Kãsaya badend durch den Samen des Propheten geschwängert werden, der dort seit Jahrhunderten aufbewahrt wird. Srûtatfedhri wird Ukhšyaṭ-ereta, Vañhu-fedhri Ukhšyaṭ-nemah,

---

lauten: âthatca marê nâšâtaêca maryô atha ratuš, scheinen verdorben zu sein. Früher, Drei Yashts, S. 14 schlug er vor, so zu lesen:

athaca mairê nâšâitê
mairyô atha aratuš,

und zu übersetzen: „Dann wird die böse (Drukhš) verschwinden und der unfolgsame Böse". Ich trage Bedenken, dem Avesta eine Lehre zuzuschreiben, welche der allgemein geltenden widerspricht. Nach dem zarathustrischen Glauben wird zwar der Böse vernichtet, aber seine Anhänger durch Feuer geläutert. Der mairyô ratuš braucht jedoch kein böser Mensch zu sein, sondern mit ratu kann die Ordnung, das Reich des Bösen gemeint sein.

Eredat-fedhri endlich den Saošyañt par excellence Astvaṭ-ereta zur Welt bringen. Die Namen haben natürlich eine Bedeutung. Die Mädchen heifsen alle nach einem Vater, einem berühmten, einem guten, einem erhabenen Vater, womit jedoch nicht ihr Vater, sondern vielmehr der Vater ihrer auf wunderbare Weise empfangenen Söhne, nämlich Zarathuštra, gemeint wird. Die Erlöser repräsentieren die wachsende Gerechtigkeit (ĕrĕta = aša), die wachsende Anbetung und die verkörperte Gerechtigkeit [1]). Die Mutter des gröfsesten der Saošyañts hat noch einen anderen, wahrscheinlich älteren, vielsagenden Namen: die Allesüberwindende, Vîspataurvari. Denn ihr Sohn soll im letzten Streit triumphieren [2]), wie Thraêtaona über Azhi Dahâka, Frañrasyan über einen anderen ungläubigen Turanier, Kavi Husrava über denselben Frañrasyan, Vîštâspa über die Feinde des Rechtschaffenen. Mit seinem verständigen, seinem segnenden Blick wird er die Welt anschauen, und dies schon ist genug, um sie unsterblich zu machen. Seine Helfer sind die Frommen, die, stets gut im Denken, Sprechen, Handeln und Glauben, niemals ihr Wort gebrochen haben, und vor ihnen zu-

---

1) Yt. 13, 129 giebt von Astvaṭ-ereta eine etymologische Erklärung: „weil er die körperlichen Wesen, Leib und Seele, unverwüstlich machen will“, die, obwohl sie nicht stichhaltig ist, von den sklavischen Anhängern der Tradition übernommen wird. Ebensowenig empfehlenswert ist Justis Erklärung: „der Hohe unter den Körperbegabten“. Es versteht sich m. E. von selbst, dafs ereta in diesem Namen dieselbe Bedeutung hat, wie in Ukhšyaṭ-ereta. Ich halte ihn für ein Kompositum wie tanumăthra.

2) Yt. 19, 91 heifst es von Astvaṭ-ereta: vaêdhem vaêjô yim vârethra-ghnem. Die Schwierigkeit liegt hier in vaêjô. Windischmann wird wohl der Wahrheit am nächsten gekommen sein mit seiner Übersetzung: „die siegreiche Kunde bringend“. Darmesteter übersetzt ohne nähere Erklärung: „conçu d'un germe victorieux“. Aber wie kommt dann, angenommen dafs vaêjô „conçu“ und vaêdhem „germe“ bedeuten kann, dies letzte mit seinem Prädikat in den Akkusativ zu stehen?

sammen ergreift der Dämon des Neides Aêšma die Flucht. Dann mischen sich die Himmlischen selbst in den Kampf. Aša — in Übereinstimmung mit dem, was schon in den Gâthas verkündigt war — führt den entscheidenden Schlag, indem er die Drukhš, die Mutter alles Bösen, die Finstere *κατ' ἐξοχήν* [1]) tötet. Es hilft nichts mehr, dafs Akem manô, die böse Gesinnung, noch angreift, Vohu manô besiegt ihn, die Wahrheit überwindet die Lügen, und Haurvatâț und Ameretâț machen Hunger und Durst für immer ein Ende. Dann, mit Ohnmacht geschlagen, zieht sich der Quell alles Bösen, Aṅra mainyu selbst, verzweifelt zurück. Von seinem ferneren Schicksal spricht das Avesta nicht. Es war unserem Autor genug, dafs er fortan machtlos ist. Auch der grofse Weltbrand, der drei Tage lang die Frommen eine angenehme Sommerwärme empfinden läfst, während die Bösen durch ihn furchtbare Schmerzen erleiden, um gleichwohl schliefslich geläutert aus dieser Prüfung hervorzugehen und allesamt gerettet zu werden, indessen die Hölle, entweder angefüllt mit all den geschmolzenen Metallen und für immer geschlossen oder, dadurch gereinigt, mit der Erde vereinigt wird — von diesem allen findet man in unserem Avesta keine sichere Spur. Auch nicht von dem Winter Mahrkûšas, der kurz vor der Ankunft Ukhšyaț-nehmas einige Jahre lang wüten soll, obgleich der Name Mahrkûša, vielleicht ein Beiname Aṅra mainyus als Schöpfers des Winters und aller seiner Plagen, in einem korrupten Fragment genannt wird, und zwar in einem Zusammenhange, wo von einem harten Frost die Rede ist [2]). Vieles davon kann

---

1) Akãm drujim yãm duščithrãm tĕmaṅhaênîm. Diese Drukhš ist wohl die Repräsentantin der ganzen Art, und die ihr von Aša beigebrachte Niederlage folglich der entscheidende Schlag.

2) Westergaard, Miscell. Fragments Nr. 8. Was daraus zu machen ist, denn der Text ist hoffnungslos verdorben, ist geleistet von Darmesteter, ZA. III, p. 8 suiv. Man weifs, dafs der Win[illegible]

jedoch sehr alt sein. So u. a. der Weltbrand, der auch bei anderen Völkern zu finden ist, Um Vorstellungen wie diese z. B., dafs Zarathuštra und Vîštâspa selbst nun auf die Erde zurückkehren und als Hotar und Rathwi der Menschheit auftreten, oder dafs Ahura Mazda und Sraoša selbst diese Würden bekleiden werden, sind nicht nur nicht avestisch, sondern auch sicherlich nicht alt. Aber die Keime für die meisten späteren Spekulationen lagen doch schon in der avestischen Schilderung, und die Lehre, nach welcher zuletzt alle gerettet, weil alle geheiligt werden, hat ihren optimistischen Charakter niemals verloren.

14. Die Geistlichkeit.

Das Avesta, vielleicht gerade weil es ein Werk von Priestern ist, lehrt uns wenig über die Geistlichkeit, ihre Rangstufen und Rechte — nur dafs sie, wie ihre Brüder aller Zeiten und Zonen, den ersten Rang in Staat und Gesellschaft in Anspruch nahmen und sich das ausschliefsliche Recht vindizierten, die heiligen Handlungen zu verrichten. Sie nennen sich nicht Magier, wie nach den Berichten der Griechen und den Inschriften der Achaemeniden die Priesterschaft bei Medern und Persern hiefs, sondern Atharvans, Feuerpriester, mit einem alten Namen, der bei den Indern zwar ungebräuchlich geworden ist, aber ihnen nicht unbekannt gewesen sein kann, da er noch fortlebt in dem mythischen Hauptpriester, nach welchem der Atharvaveda benannt ist. Aber ob diese Feuerpriester nun alle geborene Priester waren, ein sogenannter Stamm wie die Magier und auch die späteren Pârsipriester, oder ob auch Laien nach empfangenem Unterricht ordiniert werden konnten, darüber sagen die heiligen Texte nichts Bestimmtes. Doch wird zwischen den

kûšas der Malkoš-Winter der Pehlewiinschriften geworden ist, betreffs dessen früher verschiedene mifsglückte Erklärungen versucht wurden. Siehe hierüber Söderblom, Vie Future, p. 181 suiv.

Ständen ein so deutlicher und regelmäfsiger Unterschied gemacht, dafs wir wohl das erste annehmen müssen. Ebensowenig lehrt das Avesta, ob es innerhalb des Standes hierarchische Abstufungen gab, z. B. Klassen, die sich durch ein gröfseres oder geringeres Mafs von Askese unterschieden, wie das von den Magiern berichtet wird [1]; gegen Askese empfanden die Avestapriester allerdings offenbar eine Abneigung. Aber es ist mehrfach die Rede von dem oder von einem Zarathuštrotema, „der Zarathustrischeste“, Superlativ von dem Prädikat zarathuštri, das jeder Gläubige sich in dem Bekenntnis beilegt. Dies könnte einen höheren Priesterrang bedeuten, kann aber auch einfach einen Atharvan im Unterschied von einem Laien bedeuten. Die einzige der jetzt noch bestehenden Priesterklassen, die auch schon im Avesta genannt wird, ist der Herbed, Aêthrapaiti, der Herr der Lehre, der unterweisende Geistliche. Die Art, in welcher von ihm gesprochen wird, läfst nicht daran denken, dafs er auch damals schon, wie jetzt, den niedersten Rang bekleidete. Er war der Träger der Tradition, und den gröfsten Teil des Tages mufste der aêthrya, der Lehrling, sich von ihm unterrichten lassen, „um an Wissen und Heiligkeit zuzunehmen, bis er alle Worte kennt, welche die früheren Aêthrapaitis gesagt haben“ [2].

Aus ein paar Stellen hat man schliefsen wollen, dafs neben den sefshaften Atharvans noch eine Art Wander-

1) Justi hat die drei Ordnungen: Hérpat, Maupat und Destûr wiederzuerkennen gemeint in dem Wort thrâyavan, das Yt. 4, 30 und 14, 46 vorkommt. Aber dies pafst nicht in den Zusammenhang der im übrigen ziemlich deutlichen Stelle. Denn wie man diese auch auffassen mag, das Wort steht deutlich gegenüber atharvan. Darmesteter leitet es ab von thrâ, „unterhalten“ und übersetzt es „Lehrling“. Dies wird wohl richtig sein, in der Bedeutung von „Pflegling, Zögling“. Über die drei Rangstufen der Magier vgl. Rapp, ZDMG. XX, 72–74 und Maspéro, Hist. Anc. III, 595 und nt. 1 ebendaselbst.

2) Vend. 4, 44 f. Der Name kommt ferner noch einmal im jüngeren Yasna, aber wiederholt in den Yašts vor.

priester, bettelnder Derwische existierte, welche man als die „Atharvans, welche von fern kamen“ bezeichnete, und teils Stammesgenossen, aber Landstreicher (dañhâur-vaêsa), teils Fremdlinge, aber gesetzlich organisiert (pairijathan humâya), oder wenigstens im Besitz von ausreichender Kenntnis waren. Es ist wahr, dafs die traditionelle Erklärung diese Menschen für Priester hält, aber nicht minder wahr, dafs die Wörter noch nicht mit genügender Sicherheit erklärt sind. Wir thun also besser, vorerst nicht zu viel auf sie zu bauen. Die Ausdrücke bleiben dunkel und die Sache ebenfalls [1]).

Aus einer eben schon angeführten Stelle [2]) hat man folgern zu dürfen gemeint, dafs die Lehre durchaus geheim gehalten werden mufste. Aber erstlich steht diese Stelle ganz allein und gewährt daher einer so gewichtigen Schlufsfolgerung nur schwachen Halt. Zweitens wird nicht von der Lehre im allgemeinen, sondern nur von einer bestimmten, von diesem māthra gesprochen. Und endlich würde das der durchgängigen Vorstellung des Avesta widersprechen, welches die von Ahura Mazda nicht nur Zarathuštra, sondern auch Vîštâspa und Frašaoštra geoffenbarte Wahrheit allen verkündigen läfst und von einem wahren Frommen fordert, dafs er nicht nur gut denke, spreche und handle, sondern auch, was die Grundlage dafür sein mufs, gut von Lehre, hudaêna, sei. Das einzige, was wir annehmen dürfen, ist, dafs dasjenige, was speziell zur Anleitung zukünftiger Priester dienen mufste, als eine Art Amtsgeheimnis behandelt wurde. Denn wie eifersüchtig die geistlichen Herren auf die Ausübung ihrer geistlichen Funktionen waren, werden wir sogleich sehen.

Verschiedenheit der priesterlichen Funktionen kennt

1) Die Stellen sind Visp. 3, 3 und 9, 2. Die oben erwähnten Vermutungen, welche sich darauf gründen, sind von Wilhelm, „Priester und Ketzer im alten Erân“, ZDMG. XLIV, 142 ff.

2) Yt. 4, 9 vgl. mit 14, 46.

das Avesta jedenfalls. Es weiſs von einer Verteilung der Geschäfte beim Opfer zwischen acht Priester, von denen der Zaotar, der Rezitierpriester, der Hotar der Inder, der vornehmste war. Die anderen sind seine Helfer: der Hâvanan preſst den Haoma, der Âtarevakhša erhält das Feuer und wäscht drei Seiten des Altars, der Frabaretar wäscht die vierte Seite und bringt dem Zaotar die Opfergegenstände, der Âsnatare wäscht und filtriert den Haoma, der Rathwiškare mischt ihn mit Milch, der Âbereț trägt das Wasser herbei, und der Sraošavarez endlich führt die Aufsicht über die ganze Handlung, wie der Brahmane in Indien [1]). Es hat schon längst Aufmerksamkeit erregt, daſs nicht nur der Name des Hauptpriesters bei Indern und Iraniern identisch ist, sondern daſs auch seine Helfer, obschon sie bei den beiden Völkern verschiedene Namen tragen, meist dieselben Funktionen verrichten [2]). Oldenberg weist jedoch auf zwei belangreiche Unterschiede hin, erstlich, daſs bei den Iraniern die Sänger fehlen, die allerdings auch in der ältesten vedischen Liste nicht genannt werden, und sodann, daſs die sakramentale Siebenzahl der Inder bei den Iraniern eine Achtzahl ist. Dies führt ihn zu dem auch mir sehr wahrscheinlichen Resultat, daſs in der ältesten Zeit der Hotar-Zaotar, der Anrufer, der Beter, allein den ganzen, vielleicht damals noch wenig verwickelten Opferdienst leitete, und daſs die Vermehrung des Personals erst auf 2, später auf 7 und 8 Offizianten bei den beiden Stämmen selbständig geschah, nachdem sie jeder ihres Weges gegangen waren. Dies paſst zu den Differenzen, die wir auch bei dem Soma-Haomaopfer bemerken werden. Wenn man also bei den Iraniern seit dem Ende des 9. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung sich genötigt sah, die Achtzahl auf eine Zweizahl zu

1) Siehe Visp. 3. Yt. 24, 15. Vend. 5, 58 und vgl. Ys. 15, 3.

2) Oldenberg, Religion des Veda, 385. Er vergleicht den Âtarevakhša mit dem Agnîdh, den Âsnatare mit dem Potar.

beschränken, den Zôt und den Raspi (rathwi), von denen der letztgenannte alle Handlungen der sechs Helfer auf sich nimmt und dem Zôt antwortet, so ist dies zwar ein Zeichen des Verfalls, aber doch zugleich unbewufst eine Rückkehr zu früheren, einfacheren Verhältnissen gewesen.

Eine Beeinträchtigung ihrer Vorrechte konnten die Atharvans nicht dulden. Dafs sie bei der Aufzählung der Stände den ihrigen obenan stellten, war natürlich, obschon es der Wirklichkeit nicht entsprochen haben wird; die Brahmanen thaten es auch, und das war ein harmloses Vergnügen. Aber wer als Priester auftrat, ohne genügend unterwiesen zu sein, verdiente geschunden oder enthauptet zu werden, oder beides — Strafen, die wohl in der Regel nicht vollzogen sein werden. Welch ein Ärgernis für sie, jemanden zu erblicken mit dem Paitidâna, dem Gebetschleier vor dem Munde, in der Hand das Khrafstraghna, das Werkzeug, um ahrimanische Tiere zu töten, oder den heiligen Zweig, oder die Astra des Sraošavarez, von der thörichten Menge als Priester begrüfst, obgleich sie wufsten, dafs er nicht „umgürtet war mit der Lehre“, dafs er seine Nächte verschlief und nicht daran dachte, zu opfern, die heiligen Texte aufzusagen, zu lernen oder zu lehren, wie das dem wahren Priester geziemt. Den Priesternamen verdient ein solcher nicht. Aber schlimmer noch, wer in einer falschen Lehre unterrichtet, wer lange Zeit [1]) versäumt, den heiligen Gürtel anzulegen, die Gâthas zu singen und Opfer zu bringen — er verdient eine strenge Strafe, deren Art sich unserer Kenntnis entzieht [2]). Sicher ist aber, dafs

---

1) Thrîzaremaêm ratûm, Vend. 18, 9. Unklar. Die buchstäbliche Übersetzung, die auch Darmesteter giebt, würde sein: eine Zeit von drei Lenzen. Andere (Justi, Spiegel, de Harlez) denken an die drei Nachtwachen. Aber dies ist die geringere Übertretung, von der früher die Rede war. Hier ist eine gröfsere Sünde gemeint.

2) Vend. 18, 10 ist sehr dunkel. Alle Exegeten befinden sich hier

man von dem Segensspruch eines solchen Priesters nichts hat. Nimmt man einen von ihnen zum Opfer, sein Spruch kommt nicht weiter als seine Lippen; von zweien nicht über ihre Zunge; von dreien ist er nichts; aber von vieren verkehrt er sich in einen Fluch. Einem solchen Ketzer Haoma und Myazda anzuvertrauen, ist daher gleichbedeutend mit einer feindlichen That gegen die mazdayasnischen Dörfer.

Nicht minder streng ist das Avesta gegen Beschwörer und Zauberer, Zañdas und Yâtus [1]), welche letzteren nicht nur mit den Pairikas verbundene böse Geister, sondern auch menschliche Wesen sind. Man hat in diesen Yâtus und Zañdas die ahrimanischen Priester, eine Art Teufelsanbeter wie die modernen Yezîdis, sehen wollen. Nichts ist weniger wahrscheinlich. Priester des alten Volksglaubens, Daêvayasnans, mögen sich darunter befunden haben, aber die Begriffe decken sich nicht. Es sind die freien Adepten der Magie, welche vorgaben, übernatürliche Kräfte zu besitzen und Macht über die Geisterwelt ausüben zu können, wobei ihnen jedenfalls das Volk mit grofsem Vertrauen entgegenkam; darum die gefährlichsten Nebenbuhler der Priester. Es ist hier nicht der Ort, das wichtige, aber schwierige Problem zu behandeln, welches Verhältnis zwischen Magie und Religion besteht. Aber dafs die letztere der ersteren im Laufe ihrer Entwickelung viel entlehnt, oder ich will lieber sagen, viel von ihr unwillkürlich assimiliert hat, beweist die Geschichte und die Analyse aller Religionen, namentlich der des Altertums. Doch haben sie die Magie stets bekämpft, ohne sie vernichten zu können. Für eine Religion wie die zarathustrische ist einer der

---

in Verlegenheit. Selbst wenn keine Wörter darin wären, deren Bedeutung keineswegs feststeht, so würde der Sinn doch noch nicht klar sein. Ich wage keine neue Erklärung vorzuschlagen, fühle mich aber auch durch keine der gegebenen befriedigt.

1) Ys. 9, 32 und 61, 3.

Gründe für diese Abneigung sicherlich der gewesen, daſs die Magie meist mit obszönen und boshaften Praktiken verbunden war [1]).

Im gewissem Sinne waren auch die Ärzte Konkurrenten der Priester. Vielleicht übten sie selbst anfänglich auch diese Kunst aus. Aber man war in Westasien und Ägypten und dadurch auch in Griechenland über diesen primitiven Standpunkt längst hinausgekommen, und seit Irân mit dem Westen in lebhaftem Verkehr stand, war der alte Zustand auch hier nicht mehr zu halten. Die Priester suchten daher die Kunst und ihre Vertreter gewissen Regeln zu unterwerfen. Ein Arzt oder Wundarzt durfte seine Praxis an den Gläubigen nicht eher ausüben, als bis er mit gutem Erfolge drei Ungläubige behandelt hatte; experimentum in corpore vili! Sein Lohn hatte sich nach dem Stande und dem Vermögen der Patienten zu richten. Bei einem Atharvan muſste er sich mit einem Segenswunsch begnügen — worüber damals jedenfalls niemand gelächelt hat. Nur das kann Verwunderung erregen, daſs ein Atharvan noch einen Arzt zu Rate zog, obwohl er doch der Meister des heiligen Wortes, des Mãthra speñta, war, welches von allen Mitteln die stärkste Heilkraft besaſs [2]). Merkwürdig ist,

---

1) Ys. 9, 32 spricht von der jahika yâtumaitya, der Unzüchtigen, die Zauberei treibt, was sicherlich nicht bildlich gemeint ist, denn es folgt, daſs sie die Seele, die wie ein Nebel vom Winde hin- und hergetrieben wird, zur Wollust verführt und sich prostituiert. Die letztgenannte Bedeutung von upastabairyâi dünkt mir, mit Justi u. A., besser als die, welche Darmesteter dem Worte unterlegt: „Hilfe leihen“, was hier keinen Sinn giebt.

2) Vend. 7, 44 werden drei Arten von Heilung erwähnt, durch das Messer, durch Kräuter und durch den Segensspruch, und von diesem, dem Mâthra speñta, heiſst es: „dies ist von allen Heilmitteln das heilkräftigste“, yô nars ašaonô haca uruthwãn baêšazyat, „was den Frommen von seinem Innersten (buchstäbl. seinem Bauch) aus heilt.“ Vgl. Ardibeh. Yt. = Yt. 3, 6, wo Aša und die Daêna noch beigefügt sind.

dafs sie ihre eigenen iranischen Ärzte protegieren wollen. Die Könige trauten diesen nicht viel zu. Man weifs, dafs Darius ägyptische Ärzte [1]) hatte, und Artaxerxes Mnemôn einen bekannten griechischen. Das konnten die Atharvans nicht dulden. Man mufste wenigstens erst den Versuch machen, bei einem einheimischen Arzte Hilfe zu finden, wenn man nicht bestraft werden wollte [2]).

Ist das Mãthra speñta das beste Heilmittel, so ist es auch, wie schon mehr als einmal aus den Mythen hervorging, die mächtigste Waffe im Kampfe gegen alle Mächte der Finsternis und der Bosheit. Gegenüber der Kraft des Wortes ist weder Lüge noch Verleumdung, weder Ketzerei noch Zwietracht von Bestand [3]). Alle heiligen Texte übertrifft das Ahunavairya-Gebet. Obschon, wie wir sahen (oben S. 186 f.), selbst nur ein Fragment von einer verlorenen Gâtha, steht es, vollständig in allen seinen Teilen aufgesagt, hundert vorschriftsmäfsig gesprochenen Gâthas gleich [4]). Selbst mangelhaft rezitiert ist es noch zehnmal mehr wert, als eine ganze Gâtha. Wer auch nur einen Teil dieses Gebetes für sich wiederholt, halblaut aufsagt und singt beim Opfer, wird wohl dreimal die Brücke Cinvaṭ überschreiten können. Wenn alle es kennen und behalten würden, so würde der Tod aufhören [5]). Etwas weniger, aber

1) Herod. 3, 131—138.

2) Dies kommt nicht in unserem Avesta vor, sondern in dem Nask Hûspḁ̂ram, Dînk. VIII, 26 und 27.

3) Siehe Vend. 19. Yt. 1. Vend. 22 passim, vor allem Yt. 3, 5 ff.

4) Ys. 19, 5. R a t h w ã m g â t h a n ã m fasse ich auf als c a r m i n a r i t e (r e c i t a t a). Darmesteters „cantiques maîtres“ und Justis „Gâthas der Herren“ befriedigt nicht.

5) Man vgl. vor allem Ys. 19 (aus dem Baghân-Yt.), das eine Art Kommentar oder eigentlich einen Panegyrikus auf dieses Gebet enthält. Es ist hier jedesmal die Rede von b a g h a a ê ẟ a a h u n à h ê v a i r y ê h ê (3 und 5) und von b a g h ã m a h. v a i r. (6), was Darmesteter unterschiedslos übersetzt mit „cette prière divine de l'Ah. v.“ Das erste bedeutet einfach „diese Teile oder Stücke des A. v.“ (nom. plur.), das zweite „ein Teil oder Stück des A. v.“.

doch stets mit grofsem Nachdruck wird die Macht der anderen Gebete, besonders des Airyèma îšyô, verherrlicht [1]). Werden sie, wie wir soeben sahen, über die Gâthas erhoben, so wird doch auch diesen ein hoher Wert zuerkannt. Nicht nur müssen sie mit Sorgfalt und Liebe gelernt, gelehrt, studiert, wiederholt, vorgesagt und beim Opfer rezitiert werden — dies verstand sich von selbst, wo es sich um die ältesten Urkunden des zarathustrischen Glaubens, den ersten Aufruf zur Reformation handelte — sondern man betrachtete sie nun als mächtige Helfer und Schirmer, personifizierte sie als himmlische Wesen, denen der Fromme seine Person und seinen Leib, Gebein und Lebenskraft, Verstand, Seele und Fravaši, mit einem Worte alles weihen mufste. Als der Kern der staota-yesnya und davon nicht wesentlich verschieden, sind sie ratu-khšathrâo, Herrscher über die heiligen Zeiten und Herren, das Vornehmste also im Kultus, und darum Speise für den Geist, Nahrung für die Seele und Unterpfand himmlischen Lohnes. Von hier aus zu dem Dogma, dafs sie Schöpfungen der ersten Welt und endlich selbst Mitschöpfer der erneuerten Welt seien, ist nur ein Schritt [2]). Und was hier bezüglich der alten Texte statuiert wird, das dehnt man bald, mit nicht geringerer Übertreibung, auch auf die jüngeren aus. Es entsteht ein Formalismus, eine Abgötterei des Buchstabens, wie man sie z. B. in den Schulen des Atharvaveda findet, und die in demselben Mafse wuchs, als das rechte Verständnis der alten Urkunden abnahm. Wie wenig man diese begriff, ergiebt sich z. B. aus dem soeben genannten

1) Siehe Ys. 3, 5 und Fragm. Westerg. IV.

2) Dâta aṅhèuš paourayêhê — frašem vasna ahûm dathâna. Siehe Ys. 54, 2 und die ganze Hâ 55. Das Stück ist jung. Den gâthischen Instrumentalis azdebiš gebraucht der Verfasser selbst als Indeclinabile für asti oder astan, „Gebein“.

Kommentar zu den heiligen Gebeten [1]), der nichts erklärt und nur theologische Spielereien enthält. Nur vereinzelt wird man durch einen rein religiösen Gedanken wohlthuend berührt, wie durch den Ausspruch [2]), dafs ein Gebet nur dann Kraft hat, wenn es mit innerster Überzeugung gesprochen wird. Aber solche Aussprüche sind selten.

Indessen verlieh das Dogma von der Göttlichkeit der heiligen Schriften den Atharvans ihre grofse Autorität. Sie allein kannten jene. Sie allein waren Meister des schaffenden, dämonenvernichtenden Wortes, sie die Dolmetscher der göttlichen Offenbarung, deren Herrlichkeit die ihrige war [3]).

15. Kultus.

Es gehört weder zu dem Plan dieses Werkes, noch zu dem eigentlichen Gegenstande dieses Kapitels, eine ausführliche oder auch nur eine vollständige, wenn schon kurz zusammengefafste Beschreibung des zarathustrischen Kultus zu geben. Wir müssen dafür auf andere Werke verweisen [4]). Alles, was wir versuchen wollen, ist nur, den historischen Standpunkt und den Charakter des Kultus zu bestimmen, wie ihn das jüngere Avesta uns kennen lehrt.

Der historische Standpunkt des avestischen Kultus ist identisch mit dem des Veda, d. h. das Soma-Haomaopfer ist hier wie dort das Opfer par excellence. Von anderen

---

1) Ys. 19—21. Baghân-Yašt.

2) Ys. 21, 16.

3) Die schwierige Frage, wie es kommt, dafs das Avesta keine Magier kennt, und umgekehrt die Atharvans weder in den Gâthas, noch in den altpersischen Inschriften, noch bei Herodot genannt werden, während Strabo XV, 3, 15 μάγοι und πύραιϑοι als Synonyma betrachtet, kommt später zur Sprache.

4) Namentlich Haug und Spiegel haben in dieser Hinsicht viel geleistet, und nicht am wenigsten Darmesteter in den reichen Anmerkungen zu seiner Übersetzung.

Opfern ist zwar die Rede, und sie werden nicht verabscheut, aber auch nur geduldet. Und immer sind es alte, in zarathustrische Yazatas umgewandelte oder mit ihnen verschmolzene Götter, denen diese Opfer gebracht werden; und die, welche sie darbringen, sind vorzarathustrische Könige und Helden, arische wie nichtarische, ein einziges Mal Ahura Mazda selbst. Hundert Hengste, tausend Ochsen, zehntausend Schafe war die stehende Zahl für diese Tieropfer, die dann auf den Gipfeln der höchsten mythischen Berge geschlachtet wurden. Einmal gelobt Ahura Mazda durch Nairyô sañha dem Mãthra speñta, wenn er alle von Añra mainyu geschaffenen Krankheiten heilen wolle, tausend Rosse und ebensoviel Kamele, braune Ochsen sonder Gebrechen und Kleinvieh, die dann wieder durch Airyaman herbeigeschafft werden müssen [1]). Alle diese Opfer haben den Zweck, etwas von der Gottheit zu erlangen, was in einem Gebet formuliert wird. Wir sahen bereits, daſs die angerufene Gottheit alle diese Wünsche stets erhörte, abgesehen von den Fällen, in welchen es Feinde des arischen Volkes waren, die sie aussprachen [2]). Ob es Holokausten waren, wie die, von welchen Xenophon als bei den Persern gebräuchlichen redet [3]), oder vielleicht riesenhafte Opfermahlzeiten, wird nicht gesagt; aber offenbar sind es die echtarischen Opfer der alten Zeit, die Parallelen der suovetaurilia, bei denen die Pferde oder die Kamele die Schweine vertreten. Indessen, obwohl die Avestaschriftsteller diese Opfer nicht verwerfen — wahrscheinlich weil sie es nicht durften, da sie jedenfalls bei dem Adel noch üblich und bei dem Volke beliebt waren — sie sorgen doch stets dafür,

1) Vend. 22, 1 ff.

2) Einmal hat ein Autor dies vergessen und auch die Bitte eines Turaniers als erhört vorgestellt.

3) Cyrop. VIII, 5, § 26 und vgl. Maspéro, Historie ancienne, 593, n. 6.

dafs kein Zweifel darüber bleibt, dafs sie seit der zarathustrischen Reformation vor dem Haomaopfer zu weichen hätten. So schlachten die beiden Brüderpaare, die Arier Vîštâspa und Zairivairi und die Anarier Arejaṭaspa und Vañdaremaini, Tieropfer für Anâhita, um ihre Hilfe anzurufen bei der Bekämpfung ihrer Feinde, aber Zarathuštra bringt ihr ein Haomaopfer, in der Hoffnung, dafs sie ihm beistehen werde, Vîštâspa zu bekehren [1]. Doch — wie schon bemerkt wurde — wufste der Dichter des Hôm-Yašt noch sehr wohl, dafs der Haomadienst nicht ursprünglich im Zarathustrismus heimisch war.

Man hat gezweifelt, ob die Mazdayasner ein Sühnopfer kannten. Das Avesta hat nur ein Beispiel dafür, wo zur Tilgung einer gewissen Unreinheit das Schlachten von tausend Stück Kleinvieh vorgeschrieben wird. Die Eingeweide müssen dem Feuer, die Schultern den Wassern geweiht werden. Dabei nähre man das Feuer mit einer Fülle von wohlriechenden Holzarten, binde tausend Baresmabündel, weihe tausend Libationen den Wassern, mit Haoma und Milch und Hadhânaêpata [2].

Bei dem Haomaopfer fand die ganze heilige Handlung eigentlich zweimal nacheinander statt, das erste Mal zu Gunsten des Opfernden selbst, so dafs die lebenweckende Kraft des Trankes dann allein von ihm aufgenommen wurde, das zweite Mal zu Gunsten der ganzen Natur, symbolisch dargestellt durch das Baresman und die Wasser. Es war dann das mystische Weltopfer, und der ganze Yasna mufste dabei aufgesagt werden, bevor man den Haoma trinken durfte [3]. Die Grundidee der ganzen Zeremonie ist das Leben. Alles hat Bezug auf

1) Siehe Yt. 5, 104—118.

2) Vend. 18, 69 ff. und vgl. dazu die wichtigen Anmerkungen Darmesteters. Siehe auch über ähnliche Zeremonien bei Indern, Hebräern und Kaffern Oldenberg, Rel. des Veda, 360 ff.

3) Siehe die vortreffliche Auseinandersetzung von Darmesteter, ZA. I, p. LXXXII suiv.

die Erhaltung des Lebens, auch die beigefügten Gaben, wie das Weihwasser (zaothra), die Milch (jiva), nur bei manchen Opfern, wie denen für Anâhita gebräuchlich, das Fleisch (myazda), die Frucht des Granatbaums (hadhânaêpata) und jedenfalls auch die kleinen Opferkuchen (draona), die zufällig im Avesta nicht vorkommen, auf welche aber bereits in den Gâthas angespielt wird. Was bei diesem Opfer auffällt, ist seine Einfachheit, man möchte fast sagen, seine Dürftigkeit. Die Gaben, nicht kostbar, haben als Symbole rein geistigen Wert. Der Genuſs des Unsterblichkeitstrankes soll den Opfernden des göttlichen, himmlischen Lebens teilhaftig machen und hat eine mystische Wirkung auch auf die Natur und die Himmelsmächte. So kommt es, daſs man z. B. Milch Ahurâni Ahurahê, d. i. Ardvî sûra, weihte, damit sie die Milch in der Mutterbrust flieſsen lassen und rein erhalten möchte, und weil sie selbst die Nährmutter der Welt ist.

Es handelt sich um ein gemeinschaftliches Mahl. Denn die rituellen Anweisungen stellen die Sache zwar so dar, daſs nur der Zaotar iſst und trinkt — und das ist auch schlieſslich üblich geworden — aber der alte Text, z. B. von Ys. 8, wendet sich an alle Männer, und nach dem Hôm-Yašt waren auch alle bei dem heiligen Haomarausch beteiligt. Beides, das Trinken wie das Essen, waren sehr heilige Handlungen. Ernstlich werden alle ermahnt, die geweihte Speise, die kleinen Myazdakuchen würdig zu essen [1]), weil man sonst sehr traurige Folgen davon zu erleiden hat. Wer dies nicht thut und die sakramentalen Worte des Priesters nicht fromm nachspricht, steht einem Yâtu gleich. Daſs man sich nun auch die Götter wieder als von jeher bei dem Opfermahl gegenwärtig dachte — eine Vorstellung, welche mit der ältesten echt zarathustrischen Lehre schwer zu

1) Ys. 8, 3—4.

reimen ist — kann wohl als sicher angenommen werden. Man gebrauchte bei den Opfern nun „zusammengebundene, zu einem Bündel vereinte Baresmazweige“, aber das Wort, mit welchem man dies ausdrückt, das die Tradition wenigstens so versteht, bedeutet eigentlich „mit ausgebreitetem Baresman“ [1]), wie bei dem vedischen Opfer das Kuçagras ausgebreitet wurde als Sitz für die Götter. Jede Opferhandlung beginnt mit der Einladung und Benachrichtigung einer Reihe von Göttern, deren Namen systematisch geordnet sind, doch so, dafs immer Ahura Mazda und die Ameša speñtas voranstehen [2]). Und man wendet sich selbst unmittelbar an sie mit der Bitte [3]):

> Lafst euch nieder bei unserem Opfer,
> Wollt doch kommen uns zur Hilfe,
> Viel gepriesen, wohl gepriesen
> Und mit Zaothras Gut beschenkt!

Mit welcher Ehrerbietung das Feuer, das von altersher für alle Arier und nicht nur für sie allein heilig war, auch von den Zarathustriern betrachtet und gepflegt wurde, ist bekannt und auch schon früher bemerkt. Und die Atharvans des jüngeren Avesta, wie hoch sie auch das Haomaopfer stellten, waren in erster Linie Feuerpriester. Das Feuer ist das Lebensprinzip des Weltalls, es lebt in Mensch, Tier und Pflanze; im Blitz zuckt es aus dem Himmel auf die Erde nieder; in Garô-nmâna brennt es vor Mazdas Angesicht, es ist sein Sohn (Atar ahurahê mazdâo puthrô) und zugleich sein Geist. Gern vertieften sich die Priester in Spekulationen über den Wert der verschiedenen Feuer und suchten sie

---

1) Star, „streuen, niederlegen, ausbreiten“, staretô baresman. Daher stairiš, Lager, Ruheplatz.

2) Die bekannten Worte nivaêdhayêmi hañkârayêmi, welche, wenn auch nicht direkt, so doch wenigstens mittelbar eine Einladung enthalten.

3) Ys. 68, 9. Vgl. Çatap. Brahm. 3, 4, 1 und 2 (Eggeling, SBE. XXVI), wo Soma als Gast beim Opfer vorgestellt wird.

darnach zu klassifizieren. Aber das heiligste von allen Feuern auf Erden, das eigentliche Opferfeuer, ist das später sogenannte Bahrâmfeuer, so geheifsen als die irdische Verkörperung des Genius des Sieges, des Dämontöters Verethraghna, und darum der Repräsentant des himmlischen Feuers unter den Menschen. Für den häuslichen Gebrauch oder irgend welche technische Zwecke konnte es nicht dienen; dadurch wurde es verunreinigt. Aber es war ein verdienstliches Werk, Feuer, welche man dazu gebraucht hatte, nach diesem reinen Feuer zu bringen, um sie zu reinigen; und den Platz, wo dieses geschah, hiefs der rechte Platz, dâityô-gâtu, das spätere dad-gah. Es ist, so heifst es, zusammengesetzt aus 1001 Feuern von sechzehn Arten. Selbst der menschliche Atem verunreinigt es. Es zu löschen, ist eine Todsünde. Stets unterhalte man es mit Holz und Räucherwerk. Niemals nahe man ihm, ohne mit dem heiligen Gürtel angethan zu sein. Des Nachts vor allem sei man wachsam. In der ersten Nachtwache ruft es den Hausherrn, in der zweiten den Feldarbeiter zu Hilfe, aber in der dritten wendet es sich unmittelbar an Sraoša, um die Menschen durch das Gekrähe Parôdars zu wecken. Denn dann drängt man sich, um es zu versorgen, da man wohl weifs, dafs der, welcher hier der erste ist, auch zuerst in den Himmel eingeht. Und Atar belohnt diese Fürsorge mit reichem Segen, und wohin seine Flammen wehen und seine Düfte strömen, tötet er tausende von Daêvas. Wie es scheint, standen alle diese Feueraltäre unter freiem Himmel, und jedenfalls ist im Avesta niemals von Tempeln die Rede [1]).

---

1) Das ist um so bemerkenswerter, als die Werkzeuge, welche der Feuerpriester für den Kultus nötig hat, in Vend. 14, 7 sorgfältig aufgezählt werden; dann in § 8 alles, was er gebraucht zum Anmachen und Erhalten des Feuers, wie der Zubereitung des Holzes, mit dem es genährt wird; endlich in § 9 allerlei Gefäfse und andere Gegenstände, die zum Haomaopfer erforderlich sind, mit der astra und dem paitidâna der

Natürlich hatten die zarathustrischen Priester die heiligen Zeiten im Interesse des Kultus genau festgestellt. Das Avesta kennt eigentlich nur zwei Jahreszeiten, einen Sommer von sieben und einen Winter von fünf Monaten, obgleich die spätere Einteilung in vier Jahreszeiten bereits durchschimmert. Unabhängig davon werden jährlich sechs grofse Feste (yâirya) gefeiert, von denen wenigstens fünf anscheinend alte Ackerbaufeste waren. Man brachte sie, ebenso wie das sechste, das Seelenfest der fünf letzten Tage des Jahres und der fünf Schalttage, mit den sechs Schöpfungen Ahura Mazdas in Verbindung. Für die Monate hatten die Zarathustrier meist andere Namen als die der alten Perser, welche bei diesen noch in den ersten Jahren der Regierung des Darius, des Sohnes Vîštašpas, gebräuchlich waren. Nur der vom 16. November bis zum 16. December war bei beiden dem Feuer geweiht [1]). Jeder Monat von dreifsig Tagen war nach den Mondphasen in drei, aber für den gewöhnlichen Kultus in vier Wochen, zwei von sieben und zwei von acht Tagen, geteilt. Die erste Woche gehörte Ahura Mazda und den Ameša speñtas, und der erste Tag jeder folgenden Woche war ebenfalls dem grofsen Gotte geweiht, aber dann als dem Schöpfer des grofsen Genius, den man am folgenden Tage anrief. Diese vornehmen Yazatas waren Âtar, Mithra und Daêna. Der letzte Tag des Monats gehörte dem unendlichen, selbstgeschaffenen Licht. Beachtung verdient noch, dafs auf die Ameša

gaoidhi oder Fleischtopf, das khrafstraghna, um die unreinen Tiere zu töten, die sraošo-carana, womit die Übertreter gestraft werden u. s. w.

1) AP. âthriyâdiya, Av. âthrô, der babylon.-hebr. kislev. Siehe eine vergleichende Übersicht bei Justi, Geschichte Irans in Geiger und Kuhns GR. der iran. Phil. II, 427 f. Anm. 8 und vgl. ferner Justi, „Die altpersischen Monate“, in ZDMG. LI, 233 ff. J. Oppert, „Der Kalender der alten Perser“, in ZDMG. LII, 259 ff. Die Reihenfolge der altpersischen Monatsnamen ist nicht ganz sicher, und von drei Monaten sind die Namen unbekannt.

speñtas der ersten Woche die alten Naturgeister: Feuer, Wasser, Sonne, Mond, Tištrya als Repräsentant der Sterne, und Gèuš urvan, dann erst in der dritten Woche mehr personifizierte mythische Yazatas folgen [1]). Auch das Etmal (der Zeitraum von vierundzwanzig Stunden) war im Sommer in fünf, im Winter in vier Abschnitte geteilt, die wieder jeder ihre eigenen Götter und Heiligen hatten, und deren Hauptbeschirmer in aufsteigender Reihenfolge die fünf Genien des Hauses, des Dorfes, des Gaues, des Landes und der ganzen zarathustrischen Gemeinde waren [2]). Das Hauptopfer fand mittags statt, und bei diesem wurden namentlich die beiden grofsen Feuergeister Aša vahišta und Âtar angerufen.

Dafs bei der Opferhandlung heilige Texte teils aufgesagt, teils gesungen wurden, versteht sich von selbst. Der Yasna ist die eigentliche Liturgie, deren Kern die alte Staota yêsnya bildet, und um diese hat man einige Yašts und andere Texte gruppiert, zwischen welche bei feierlichen Gelegenheiten die Kardes des Vispered und die Fargards des Vendidâd eingeschaltet wurden. Diese Anordnung findet man in der Vendidâd-sâde. Die Yašts gehören nicht dazu, aber sie wurden doch jedenfalls zu Ehren der Yazatas gesungen, denen sie geweiht waren. Sowohl der jüngere Yasna als der Vispered enthalten Reihen von solchen Einladungen und Anrufungen der Yazatas, wie wir sie bereits erwähnten. Die Anordnung, in welcher sie aufeinander folgen, ist zwar verschieden, aber nicht sehr. Gewöhnlich geht Ahura Mazda, der Schöpfer aller guten Gaben und der Herr der himmlischen Geister, vorauf, meist gefolgt von Zarathuštra mit allen reinen Geistern der Erde, wozu dann seine Fravaši, seine heilsamen Worte, seine Lehre, sein Glaube (varena) und seine Überlieferung (ṭkaêša) gefügt werden [3]). Mit

1) Siehe Siroza I und II. Die einfachste Form findet man Ys. 16, 3—6.
2) Für die Einzelheiten vgl. man Darmesteter, ZA. I, p. 32 suiv.
3) Siehe u. a. den Anfang von Ys. 16.

der Zeit wird alles Gegenstand der Verehrung. Man begnügte sich nicht mehr mit den alten Naturgeistern und den zarathustrischen Yazatas. Dazu kamen noch neben himmlischen Objekten, wie die Cinvaṭbrücke, das Garônmâna mit dem Pfade, der dorthin führt, auch alles, was zum Opferdienst gehörte, der hölzerne und der eiserne Mörser, in welchem der Haoma gestampft wurde, die Tasse (tasta) mit Weihwasser, das Rinderhaar, das der Vergeudung der heiligen Flüssigkeit vorbeugen mufste, bis zu den unbedeutendsten Gegenständen herab. Ferner traten hinzu die heiligen Texte, von den alten Gebeten und den Gâthas an bis zu allen Teilen der Schrift und den jüngsten Kapiteln, die zarathustrische Frage, der Gesang, das Recitieren, das Opfern selbst. Natürlich konnte dies erst geschehen, als nicht nur die Abfassung der Texte, sondern auch ihre Anordnung als Fragmente einer reicheren Litteratur schon einer fernen Vergangenheit angehörte. Der mazdayasnische Kultus steht hier ganz auf dem mystisch-pantheistischen Standpunkte des Atharvaveda. Das Opfer war nicht mehr eine rein religiöse Handlung, dazu bestimmt, um mit der Gottheit und den sie umgebenden Himmelswesen in Gemeinschaft zu treten, ihre Nähe zu suchen, ihre Gnade und ihren Segen zu erlangen, sondern eine magische Handlung, durch welche man Macht erhielt über die bösen Geister der Finsternis und diese abwehrte. Allem, was zu diesem Ritus gehörte, den geringfügigsten Gegenständen, den Gebärden des Priesters, vor allem den Gesängen und den Sprüchen, dem Mãthra speñta, den Namen und Ehrentiteln der Yazatas, in erster Linie natürlich denjenigen Ahura Mazdas, wurde eine Zauberwirkung zugeschrieben, welcher nichts widerstehen konnte [1]). Der Zarathustris-

1) Man denke an den ersten Yašt und die neuen Reihen von Mazdas Namen, mit welchen dieser zweimal ergänzt wurde. Vgl. Khôrdâd-Yašt 8: „Die Namen der Ameša speñtas, neunmal wiederholt, schlagen sie zurück; geschlagen sind der Karapan und seine Brut. Ihre Rasse

mus steht in dieser Hinsicht gewifs nicht allein, aber zu welchen Albernheiten eine Religion, die sich einmal in dieser Richtung bewegt, herabsinken kann, beweist ein Gespräch zwischen Zarathuštra und Frašaoštra, das auf verwandtem Gebiete wiederum an den kindisch gewordenen Mysticismus des Atharvaveda erinnert [1]).

Wie es möglich war, dafs eine Religion, welche aus einer ethischen Reformbewegung entsprossen war, die ihrerseits von für ihre Entstehungszeit merkwürdig erhabenen Prinzipien ausging, eine Religion, deren relativ reines Sittengesetz wir bald kennen lernen werden, so tief sinken konnte, scheint schwer erklärlich. Allerdings ist sie nicht das einzige geschichtliche Beispiel einer solchen Entartung. Allerlei Ursachen haben dazu mitgewirkt. Zunächst ihre Verbreitung unter verschiedenen Stämmen, welche die neue Lehre zwar annehmen, aber ihre alten Götter und Kulte nicht gern gänzlich aufgeben wollten, so dafs man sich genötigt sah, einen Kompromifs zu schliefsen und diese alten Gottheiten in zarathustrische Yazatas umzuwandeln. Die meisten Religionen verlieren an Reinheit, was sie an Ausdehnung ihres Herrschaftsbereiches gewinnen. Die herrliche Entwickelung der mosaischen Religion ist nicht wenig gefördert durch die Demütigungen, welche das Volk Israel erfuhr, und durch die Einschrumpfung der Nation zu einer Gemeinde. Aber die mazdayasnische, noch rein in den Tagen, als sie verfolgt wurde und in einem kleinen Kreise von Getreuen beschlossen war, mufste wohl verweltlicht werden, als sie die Staatsreligion eines mächtigen Weltreiches wurde, dessen Politik es mit sich brachte, die Götterkulte der unter-

---

und ihre Kinder sind tot.“ Die vollständigste Verherrlichung des Mãthra spenta mit einer Aufzählung aller bösen Wesen und Dinge, die durch es getroffen werden, findet man im Ardâbehišt-Yašt § 5 ff.

1) Ys. 71 (Sp. 70). Das Stück ist sehr jung, offenbar von jemandem verfafst, der die Sprache nicht mehr recht verstand. Obendrein ist es stark interpoliert mit Stücken, die überhaupt nicht dazu gehören.

worfenen Völker zu schonen. Dazu kommt nun die Einführung des Haomadienstes, welche das jüngere Avesta bezeugt, und in dessen Gefolge eine Anzahl Superstitionen sich einstellte. Doch die Hauptursache ist die, dafs die Reformation selbst nicht durchgreifend genug gewesen war. Sie hatte erstlich nicht mit dem Naturdienst gebrochen, dem Feuer und dem Wasser z. B. ihre hohe Stellung in der religiösen Verehrung belassen. Sie hatte sozusagen den materiellen Elementen auch weiterhin eine Heiligkeit zuerkannt, die mit der geistigen Natur Ahura Mazdas und seines Stabes wenig übereinstimmte. In diesen Stab selbst hatte sie die alte Göttin der Erde Aramati und die Genien der Himmelsspeise und des Himmelstrankes zugelassen neben rein ethischen Wesen wie Vohumanô und Aša, und Aramati oder die Wasser selbst zu Gemahlinnen der hohen Gottheit erklärt. Wohl war für die Reformatoren selbst das Feuer eigentlich Mazdas heiliger Geist, Aramati die rechte Frömmigkeit, und wollten sie die Genien der Elemente, nicht diese selbst verehrt sehen, aber das Volk konnte diesen subtilen Unterschied nicht machen. Obendrein waren sie zu sehr geneigt, den abstrakten Begriffen eine gewisse Persönlichkeit zu geben. Für den aufmerksamen Leser sind die Trabanten Ahuras in den Gâthas noch wenig personifizierte Ideen. Aber sie waren es noch zuviel. Als das Verständnis ihrer eigentlichen Bedeutung verloren ging, wurden sie zu Göttern, die zwar unter Mazda standen, aber doch mit ihm herrschten. Und so öffneten Âtar und Airyaman und Ârmaiti die Thür für Mithra, Nairyô saṅha und Tistrya, Haurvatâṭ und Ameretâṭ für Haoma, die Wasser für Anâhita, die Anerkennung der Heiligkeit des Feuers für all die Riten und Praktiken des animistischen Feuerdienstes.

16. Das religiöse Sittengesetz.

Mehrmals wird in hochtönenden Ausdrücken von der daêna gesprochen, die im Kultus selbst personifiziert

und unter die vornehmsten Yazatas eingereiht ist. Man hat dies Wort aufgefaſst als „Gesetz“, andere übersetzen es „Religion“. Beide Begriffe sind in der That darin enthalten, es ist „das religiöse Sittengesetz“. Im Avesta heiſst sie die ahurische, zarathustrische, mazdayasnische [1]). Die Daêna hat die Macht, alle Sünden wegzunehmen, nicht durch Vergebung für die Sünder, sondern durch Bekämpfung derselben. Für den Frommen (ašavan) wischt sie alle schlechten Gedanken, Worte und Thaten fort, wie ein starker Südwind den Raum rein fegt [2]). Synonym und nicht wesentlich von der Daêna verschieden ist das Dâtem vidôyûm zarathuštri, das gegen die Daêvas gerichtete zarathustrische Gesetz, von dem es auch heiſst, daſs es um soviel besser, gröſser und schöner sei, als alle anderen Worte, wie das Himmelsmeer Vourukaša die Meere, ein Strom die Bäche, der Baum die Sträucher übertrifft.

Neben dieser Verherrlichung der Daêna und ihrer Macht steht eine andere, einigermaſsen sonderbare Anschauung, welche nicht ganz mit jener übereinstimmt. Nach dieser annulliert das mazdayasnische Gesetz zwar alle Sünden, wenn man es annimmt, die Sünden nämlich, welche man vor dieser Zeit begangen hat, aber hat man es einmal angenommen, dann können die Ubertretungen, welche man begeht, nur durch langwierige und umständliche Buſsübungen oder durch Buſsgelder gesühnt werden, und ferner giebt es sogar Missethaten, welche zwar dem Daêvadiener bei seiner Bekehrung nachgesehen, aber dem Mazdayasner niemals vergeben

1) Vend. 2, 1. 3, 41 und passim.

2) Vend. 3, 42. Die im Avesta so unaufhörlich wiederholte Formel „Gedanken, Worte und Thaten“ ist doch nicht nur den Zarathustriern oder selbst den Iraniern eigentümlich. Etwas Ähnliches findet man sowohl in jüngeren vedischen Schriften als bei den Buddhisten. Siehe A. Weber, Indische Streifen I, 209 und vgl. H. Brunnhofer, Urgeschichte der Arier I, 192 ff.

werden. Dies gleicht einer Prämie auf die Annahme des zarathustrischen Glaubens. Man ging natürlich von dem Gedanken aus, dafs der, welcher das Gesetz kannte, es besser wissen mufste als die, welche den Daêvas anhingen und mithin, wenn sie sich nicht bekehrten, bis zur Auferstehung ihre Beute werden sollten. Und wer das Gesetz angenommen hatte, der war daran gebunden.

Die gesamte Ethik des jüngeren Avesta wird durch die Thatsache beherrscht, dafs die Religion, welche es verkündigt, in erster Linie die Heiligung des ansässigen Lebens von Bauern und Hirten bedeutet, und dafs es daher den Daêvadienst räuberischer Nomaden mit seinem Verdammungsurteil belegt [1]). Der Ackerbau ist der wahre Kultus der heiligen Mutter Erde. Abgesehen von den dem reinen Kult geweihten Stätten [2]) sind drei andere ihr am wohlgefälligsten, nämlich die, wo der Fromme einen vollständigen Haushalt mit heiligem Feuer [3]) und Überflufs begründet hat, ferner die, wo er das meiste Korn, Futter und Obstbäume wachsen läfst und wasserlose Stellen berieselt, feuchte trockenlegt, und endlich die, wo das meiste Grofs- und Kleinvieh geboren wird [4]). Ihnen gegenüber stehen die Orte, welche der Erde am wenigsten angenehm sind: zuerst natürlich der Eingang der Hölle bei dem Bergrücken Arezura, wo die Daêvas

1) Siehe Vend. Farg. 3.

2) Bemerkenswert ist, dafs hier nur von der Verehrung Mithras und Râma hvâstras die Rede ist. Um den letztgenannten, den Gott der guten Weiden, handelt es sich.

3) Vend. 3, 2 f. athravaṭ. Die Tradition und ihre Anhänger fassen dies auf als „mit einem Priester"; aber das würde athravavaṭ heifsen müssen, und obendrein hatte man in seinem Hause keinen Atharvan nötig.

4) Vend. 3, 4. vâ anâpem âi âpem kerenaoiti, vâ âpem âi anâpem k°. Noch eine fünfte Stätte wird genannt, nämlich die, wo die Herden am meisten urinieren (nicht, mit Darmesteter: „font le plus d'engrais"). Es ist eine Anspielung auf die Heiligkeit des Kuhurins, eine altarische Vorstellung.

zusammenkommen; dann der, wo Menschen- und Hundeleichen begraben sind, Dakhmas erbaut wurden, Höhlen Aṅra mainyus sich befinden und wo der Fromme mit Weib und Kindern auf den dürren Pfad der Gefangenschaft [1]) geführt wird. Woraus dann wieder die Verpflichtung erwächst, Leichen auszugraben, Dakhmas und ahrimanische Höhlen zu vernichten und vor allem viel Korn und Viehfutter anzubauen, Obstbäume zu pflanzen, für Bewässerung und Entwässerung zu sorgen und den frommen Landmann, wo es nötig ist, zu unterstützen [2]).

Zwischen diese Bestimmungen und Vorschriften ist schon in alter Zeit eine merkwürdige Lobrede auf den Ackerbau eingeschaltet, die hier und da ziemlich dunkel ist, deren allgemeiner Sinn aber feststeht [3]). Die brachliegende oder unbebaute Erde wird mit einem schönen jungen Mädchen verglichen, das sich einen Mann wünscht und dann, mit dem Geliebten vereinigt, einen Sohn gebiert. So schenkt sie Überfluſs dem, welcher sie fleiſsig beackert, aber wer sie verwahrlost, muſs sein Brot erbetteln und von dem Abfall der Tische der Reichen leben. Getreide säen heiſst die mazdayasnische Daêna erhalten und fördern. Denn als das Getreide geschaffen war, wurden die Daêvas unruhig, und je mehr es wuchs, um so elender fühlten sie sich, und wo der volle Halm sich zeigt, da verschwinden sie [4]).

1) Vend. 3, 11 varaithîm pañtãm, buchstäblich „der verkehrte Pfad", nach der scharfsinnigen und sicher richtigen Erklärung Darmesteters. Die Richtigkeit erhellt aus dem parallelen Gebot Vend. 3, 34—35. Vgl. auch Farg. 19, 26 und das oben S. 299 Anm. 1 darüber Gesagte. Spiegel denkt hier mit Unrecht an die bei den Semiten üblichen Totenklagen.

2) Über die Dakhmas später. Ahrimanische Höhlen, garedha's, sind wahrscheinlich Höhlen von unreinen Tieren, Schlangen u. s. w.

3) Vend. 3, 24—33.

4) Der bekannte kleine Reim Vd. 3, 32. Er enthält zu viel unbekannte Wörter, um buchstäblich übersetzt zu werden. Aber der Sinn kommt auf das im Text Gesagte hinaus.

Die zarathustrische Religion nach dem Avesta ist denn auch keine Religion des Fastens und der Entsagung, und die höheren Rangstufen der Magier, von denen berichtet wird, dafs sie sich mancher oder aller Fleischspeisen enthielten, haben ein fremdes Element in sie hineingebracht oder gehörten wenigstens zu einer anderen Sekte. Um zu vollbringen, was das Aša vorschreibt, hat man wohlgenährte Männer nötig, die stark genug sind, um das Land zu bebauen und kluge Söhne zu zeugen [1]). Freiwillige Armut, Ehelosigkeit, bettelndes Umherschweifen, Selbstkasteiung sind darum dieser Religion nicht nur fremd, sondern werden auch durch sie verurteilt. Der Verheiratete, der Hausherr und Hausvater, der Reiche, sie stehen alle weit über den Unverheirateten, über denen, die weder Haus noch Kinder besitzen, über den Armen. Sehr schön heifst es noch in einer späteren Schrift: „Bei uns bedeutet das Halten von Fasten dies, dafs wir fasten vom Sündigen mit unseren Augen und Zungen und Ohren und Händen und Füfsen ... das, was in anderen Religionen Fasten durch Nichtessen ist, ist in unserer Religion Fasten durch keine Sünden begehen [2]).“ In der That ganz im Geiste des Avesta. Damit hängt zusammen, dafs die Sparsamkeit sehr empfohlen wird. Was durch Befleckung unrein geworden ist, schadet nur den Gläubigen. Unreine und Ungläubige können es sich ruhig zu nutze machen. Denn

1) Siehe das Mãthra, welches man auswendig lernen mufste: „der, welcher nicht ifst, hat keine Kraft für das Aša, keine Kraft zum Ackerbau, keine Kraft, um Söhne zu zeugen“. „Alle lebenden Wesen“, so fügt der Text hinzu, „leben durch Speise, ohne Speise sterben sie.“ Siehe auch Vd. 4, 47 (Sp. 130) ff. Das Wort magavan, hier dem Verheirateten gegenübergestellt, magavô — fravakhšô, bedeutet nicht Magier, sondern nach der geistreichen Konjektur Darmesteters „l'homme vierge“. Die Pehlewi-Übersetzung glossiert: „der, welcher keine Frau hat“, „der, welcher in Enthaltsamkeit lebt“.

2) Sad-der, 83. Vgl. Hyde, Rel. vet. Persarum, 25. Darmesteter ZA. II, 46.

Ahura duldet nicht, dafs etwas, was noch den geringsten Wert hat, vergeudet werde [1]).

Die Haupttugenden, welche das mazdayasnische Sittengesetz anbefiehlt, sind denn auch gerade die, welche ein fleifsiges Volk von Bauern vor allem schätzt: Arbeitsamkeit, Wachsamkeit, Mitteilsamkeit gegenüber Glaubensgenossen, Ehrlichkeit, Treue und Keuschheit. Frühes Aufstehen ist eine Notwendigkeit im Leben des Landmannes, und daher wird dem Hahne, Parôdars [2]), dem Sraošapriester, wie man ihn nennt, so hohe Ehre erwiesen, weil er morgens die Gläubigen weckt. Dies wird dann wohl motiviert durch die Sorge für das heilige Feuer, welches nachts dreimal nach Nahrung ruft, und die priesterliche Spekulation machte wohl den Schlaf, der in den Gâthas noch von Ahura Mazda gegeben wird, zu einer Schöpfung Aṅra mainyus, erachtete es auch für viel heiliger, die ganze Nacht Gebete und heilige Sprüche zu murmeln, als ruhig zu schlafen; aber man kann sicher sein, dafs dies spätere Reflexion ist, und die Anforderungen des praktischen Lebens der wahre Grund des Gebotes waren.

Mitteilsamkeit war man nur Glaubensgenossen [3]) schuldig. Aber ihnen, Brüdern wie Freunden, durfte man dann auch nichts verweigern, weder Geld, noch Unterricht, sogar keine Frau. Die Stimme des Armen, den man ungetröstet wegschickt, ohne ihm auch nur ein abgetragenes Kleid zu gönnen, klingt als laute Anklage durch das ganze Weltall und erreicht den Thron des Allweisen.

1) Vd. 5, 57 ff.

2) Vend. 18, 13 ff. Parôdars ist der heilige Name des Hahns, „der aufwärts Sehende“, Ungläubige nennen ihn in ihrer schlechten Sprache kahrkatâs. Justi denkt an kahrka + tan, „den Kamm ausstreckend“, und vergleicht Skr. kṛkavâka, „Hahn“. Sollte es nicht vielmehr, ebenso wie dieses, wenigstens zum Teil ein Onomatopoëticum sein? Es mufs ein unehrerbietiges Wort sein.

3) Vend. 4, 41, hâmô-daêna.

Ausführlich und streng ist das Gesetz im Punkte der Ehrlichkeit und der Treue gegen abgelegte Gelübde. Wer seine Schuld nicht abträgt, ein Dieb ist er, der Raub begeht an seinem Gläubiger [1]). Man hat allerhand Verträge, ein einfaches Gelübde, eine Übereinkunft durch Handschlag oder eine, bei welcher ein Schaf, ein Rind, ein Mensch oder ein Stück Gold zum Pfande gegeben war. Aber man ist verpflichtet, sie alle genau zu halten. Nur sind die Strafen um so schwerer, je feierlicher das Gelübde bekräftigt wurde. Selbst die nächsten Verwandten sind solidarisch haftbar, nach dem Gesetz sogar tausend Jahre lang [2]).

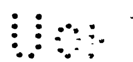
Ist dies Letzte ein Überbleibsel des alten Rechtes, das in das zarathustrische System aufgenommen wurde, obgleich es eigentlich nicht hineinpafste, so gilt dasselbe von der Probe mit kochendem Wasser, dem Eidwasser, der gegenüber niemand seine Schuld abzuleugnen vermöchte, ohne die schwerste Strafe zu erleiden. Es war ein Ordâl aus der animistischen Zeit [3]). Solche Ordale findet man ja in allen Gesetzen des Altertums, selbst in denen Israëls. Wir sahen bereits, wie Treue und Wahrheitsliebe unter Mithras Aufsicht standen, so dafs ein Betrüger mithrodrukhš hiefs.

Allerlei Formen der Unzucht werden im Gesetz mit schweren Strafen bedroht. Die bezüglichen Bestimmungen zeugen von Keuschheit, Menschlichkeit und Respekt vor dem Kindesleben. Abtreibung der Frucht und Kindes-

1) Siehe den Memorialvers Vend. 4, 1. Nairê nemañheñtê, der Mann, der ausgeliehen hat; hazañha, entweder Nom. S. von hazañhan, „Räuber", oder Instr. S. von hazañh, Raub.

2) Vend. 4, 5—10.

3) Vend. 4, 46; 54 und 55. Es scheint eine Auflösung von Schwefel und geschmolzenem Gold (?) gewesen zu sein (saokeñtavaitîm, mit Darmesteter als Schwefel aufzufassen). Ob es kochend (vithušavaitîm), wie Justi will, getrunken werden mufste, oder ob dieses Wort, mit Darmesteter, als „das wissende" übersetzt werden mufs, d. h. das Eidwasser, wodurch die Sache ans Licht kommt, bleibt unsicher.



mord, bei so vielen antiken Völkern als etwas Geringes angesehen, sind streng verboten. Der Vater ist verpflichtet, die unverheiratete Mutter bis zur Geburt des Kindes zu unterhalten und dann für das Kind bis zu seinem siebenten Jahre zu sorgen. Mit Abscheu spricht das Gesetz von der unzüchtigen Frau, die Frommen und Unfrommen, Mazdayasnern und Daêvayasnern, Schuldigen und Unschuldigen nachläuft. Ihr Blick läſst die Natur verwelken, und jedem stand es frei, sie zu töten. Die Unzucht, Jahi, ist die Lieblingstochter Anramainyus [1].

Seltsam erscheint es, in einem Gesetze, das so hohen Wert auf die Keuschheit legt, eine Eheform empfohlen und sogar als die heiligste hingestellt zu sehen, welche nach dem sittlichen Bewuſstsein so gut wie aller zivilisierten Völker die ärgste Blutschande ist, nämlich die Heirat zwischen den allernächsten Verwandten, Bruder und Schwester, Eltern und Kindern sogar, die ẖvaêtvadatha. Das Wort kommt nur einige Male im Avesta vor, aber immer nur als Adjektiv. Nichtsdestoweniger haben die ältesten Kommentatoren und Übersetzer, ebenso die meisten europäischen Gelehrten, diese Verwandtenheirat darin gesehen. Sicher ist, daſs ein solcher Ehebund bei den Iraniern, namentlich bei den Achaemeniden, nicht ungewöhnlich war, und unwiderlegliche Zeugnisse beweisen, daſs er später von den Magiern empfohlen wurde. Aber es ist nicht der mindeste Beweis dafür vorhanden, daſs das Wort bereits für die Avesta-Schriftsteller diese Bedeutung besaſs, und man muſs sogar den Stellen einige Gewalt anthun, um es darin zu finden.

---

1) Vorschriften und Verbote, das Geschlechtsleben betreffend, findet man namentlich in den Fargards 15 und 16 des Vendidâd. Siehe auch 18, 62 (Sp. 124) und 66 (Sp. 133) ff. Gegen andere sexuelle Verirrungen, u. a. die Päderastie, welche die Perser nach Herodot von den Griechen gelernt hatten, Farg. 8, 36 (Sp. 74) ff.

Man kann somit ruhig sagen, dafs das Avesta die Heirat zwischen den nächsten Verwandten nicht empfiehlt [1]).

17. Die Reinheitsgesetze.

Das mazdayasnische Gesetz ist jedoch nicht rein ethisch, sondern ein religiöses Gesetz, in welchem grofses Gewicht auf die Gebote gelegt wird, die aus seinem dualistischen Grundgedanken folgen. Wie alle ähnlichen Gesetze des Altertums macht es eigentlich keinen Unterschied zwischen rein sittlichen und sakralen Vorschriften, und die Unterscheidung von rein und unrein in beiderlei Bedeutung ist hier noch sorgfältiger bestimmt und schärfer ausgeprägt, als irgendwo sonst. So stehen z. B. als grofse Sünden auf einer Linie: Betrug, Mord eines Gläubigen und Begraben von Toten [2]). Die ganze Welt ist nach zarathustrischer Vorstellung in zwei feindliche

1) Eine klare Auseinandersetzung des Problems, mit Anführung der reichen Litteratur über diesen Gegenstand, findet man bei Darmesteter, ZA. I, 126 suiv. Er selbst ist der Ansicht, dafs das Avesta die spätere ḫvaêtvadatha-Heirat nicht kannte, dafs man sie aber mit einer gewissen logischen Konsequenz aus ihm abgeleitet habe. Mit Recht verwirft er, Études iraniennes II, 37 die von Geldner vorgeschlagene Etymologie ḫvaêtu-vadatha, was buchstäblich „Verwandtenheirat“ bedeuten würde. Meine oben ausgesprochene Überzeugung schliefst sich an der von D. D. P. Sanjana, Next-of-kin Marriages, London 1888, H. Hübschmann, „Über die persische Verwandtenheirat“ in ZDMG. XLIII, 308 ff. und anderen. G. W. West, Pahlavi Texts II, SBE. XVIII, 389—430 beweist, dafs in den Pehlewischriften die khvêtûkdas als heilig angesehen wurde, und dafs sie auch sicher in die Praxis eingeführt ist. Aber er giebt zu (p. 427), dafs die Parsis vollkommen berechtigt sind zu glauben, dafs ihre Religion diesen Brauch ursprünglich nicht sanktioniert habe. Die hier in Betracht kommenden Stellen des Avesta sind Ys. 13, 28; Visp. 3, 18; Gâh 4, 8; Višt. Yt. 17. — Vend. 8, 35 f. ist interpoliert.

2) Vend. 3, 41 f. „Die unsühnbare That“ und „die schwer zu büfsende Schuld“, derezâno-peretem-pârem (Darmesteter: „la pire usure“) können zu beiden Kategorieen gehören. In dem Gespräch Sraošas mit der Drukhš, Vend. 18, 30 ff., findet man sehr starke Beispiele von solcher Gleichstellung ethischer und sakraler Vergehen.

Lager geteilt. Der Gläubige achte daher sorgfältig darauf, daſs er nicht durch die bösen Schöpfungen Aṅra mainyus befleckt werde. Sein ganzes Leben muſs ein Kampf gegen den Bösen und sein Reich sein. Erde, Wasser und Feuer, denen besondere Heiligkeit zuerkannt wird, halte er frei von aller Unreinheit. Gab es solche, die an dieser Heiligkeit zweifelten, oder war es lediglich das kasuistische Interesse, welches Theologen die Fragen aufwerfen lieſs: Wenn jemand verbrennt oder ertrinkt, sind dann Feuer und Wasser nicht schuldig an seinem Tode? Und wenn Ahura Mazda es regnen läſst auf Leichen, Dakhmas und andere unreine Objekte, verunreinigt er dann nicht selbst das Wasser? Man half sich auf bequeme Weise, indem man den Tod der Unglücklichen dem Dämon Astô-vîdhôtu oder dem ahrimanischen Vayu oder einfach dem Schicksal (b a k h t a) zuschrieb. Und zur Lösung der anderen Schwierigkeit diente die Vorstellung von der Reinigung der Wasser in dem Meere Pûitika, bevor sie in das Himmelsmeer Vourukaša zurückkehrten (vgl. S. 291 f.). Doch blieb es streng verboten, ein Feld zu bewässern oder zu besäen, auf dem die Leiche eines Menschen oder eines Hundes gelegen hatte, falls es nicht sorgfältig gereinigt war [1]). Eine begrabene Leiche muſs binnen Jahresfrist ausgegraben werden; wer zwei Jahre damit wartet, begeht eine unsühnbare Sünde [2]). Noch schlimmer ist es, eine Leiche zu verbrennen. Wer jemanden das thun sieht, ist verpflichtet, ihn sofort zu töten und das Feuer zu zerstreuen. Wie man das für irgend einen technischen Zweck gebrauchte Feuer in dem Dad-gâh reinigen muſste, wurde bereits gesagt.

Die Scheidung der Tierwelt in reine und unreine ist bei den Völkern des Altertums, vor allem bei barbarischen

1) Vend. 6, 3 ff.
2) Vend. 3, 36—42.

und unkultivierten, durchaus allgemein. In der avestischen Religion zerfallen sie in Schöpfungen Ahura Mazdas und Aṅra mainyus. Die Ausrottung der letzteren ist religiöse Pflicht [1]), das Töten der ersteren bei schweren Strafen verboten. Bezüglich der Tiere, welche dem Menschen zur Nahrung dienten, scheint eine Ausnahme gemacht zu sein, und bei den Opfern für manche Yazatas schlachtete man Pferde, Kamele, Rinder und Kleinvieh.

Der Grund, warum manche Tiere so heilig, andere unrein sind, ist nicht immer deutlich. Über allen Tieren steht der Hund. Lebendig oder tot ist er einem Menschen völlig gleich. Genaue Vorschriften werden gegeben zu seinem Schutze, seiner Versorgung und seinem Wohlbefinden [2]). Schwere Sünde ist es, ihn in irgend einer Hinsicht zu verkürzen, geschweige denn ihn zu töten. Der Igel und der Otter [3]), die man auch für Hunde hielt, sind noch heiliger, denn jener ist Mazdas eigener Hund, und dieser ist gebildet aus tausend Hundeseelen, die nach dem Ursprung der Wasser gehen. Schlangen, auch die Schlange, welche die Gestalt eines Hundes hat [4]), Ratten, Mäuse, Ameisen, Kröten und Frösche sind dagegen ahrimanische Tiere; je mehr man von ihnen tötet, um so besser ist es.

Man sieht, Nützlichkeit oder Schädlichkeit der Tiere kann die Ursache der Scheidung nicht sein. Für den Hund, den Freund des Menschen, den Wächter und Hirten, für den Igel, der viel ahrimanische Tiere tötet, und dem gegenüber für Schlangen, Ameisen, Ratten und Mäuse würde dies zutreffen. Aber welchen Nutzen stiftet der Otter? Wenn der Igel Mazdas Hund ist, weil er so viel Ungeziefer tötet, dann verdient die Kröte neben

1) Auch für die Magier, nach Herodot.

2) Vend. 13 und 14.

3) Dafs udra oder bawri nicht der Biber, wie man gewöhnlich annimmt, sondern der Otter ist, hat Darmesteter bewiesen.

4) Dies scheint die schöne Freundin des heutigen Persers, die Katze zu sein.

ihm zu stehen. Wie kommen die Katzen in eine Kategorie mit ihren Erzfeinden? Und welchen Schaden thun Schildkröten und Frösche? Das Unterscheidungsprinzip ist uns unbekannt, aber wir dürfen wohl annehmen, daſs es sakraler Natur gewesen ist, wenn auch Vorliebe, Wertschätzung und ein gewisser natürlicher Abscheu mitgewirkt haben. Indessen charakteristisch für den praktischen Charakter der mazdayasnischen Religion ist diese Regel jedenfalls. Der tapfere Pârsi fühlte sich nicht dazu veranlaſst, wie der Buddhist oder der Tao-sse, auch die schädlichsten Tiere zu schonen und sich dadurch das Leben unerträglich zu machen.

Animistische Überlieferungen sind dem avestischen Gesetze ebenso wenig fremd als anderen antiken Religionen, die griechische und die römische nicht ausgenommen. Wie die Nägel des flamen dialis unter einem fruchttragenden Baume begraben werden muſsten [1]), so muſsten die Haare und Nägel des gläubigen Mazdayasners begraben werden, fern von allem, was heilig ist, unter feierlichen Zeremonien und heiligen Sprüchen [2]). Thut man dies nicht, so verwandeln sie sich in schädliches Ungeziefer, welches das Korn auffriſst und die Kleider verzehrt, oder sie werden zu Waffen in der Hand der mazanischen Daêvas, mit denen sie den Menschen schaden. Gut besorgt werden sie dagegen Waffen für den mythischen Vogel Ašo-zušta, den Vogel Vohu-manôs, die Eule, welche gerade die genannten Daêvas bekämpft.

Die gröſste Befleckung kommt von einer Leiche, d. h. nur von der eines Menschen oder eines Hundes [3]). Denn unmittelbar nach dem Tode fliegt aus dem Norden die Drukhš der Auflösung, die Drukhš Nasuš, in der Gestalt einer giftigen Fliege herbei und setzt sich auf

---

1) Super arborem felicem operiunto.

2) Vend. Farg. 17.

3) Man sieht, an Hygiene kann hier nicht gedacht sein, wie selbst Darmesteter noch will.

die Leiche. Darum muſs diese aus dem Hause entfernt, darf aber noch nicht weggetragen werden. Denn drei Tage bleibt die Seele ja noch in der Nähe des Leibes — auch ein Rest animistischen Glaubens, nach welchem die Seele Gelegenheit haben muſs, sich wieder mit dem Leibe zu vereinigen. Ein Hund mit vier Augen — mit zwei dunkelen Flecken über den Augen — kann die Drukhš verjagen. Und zwei solche Hunde, oder sonst weiſse mit gelben Ohren, müssen dreimal oder nötigenfalls, wenn sie sich sträuben, neunmal über den Weg geführt werden, auf welchem der Tote hinausgetragen ist, damit er wieder rein werde von Befleckung. Der Priester, heilige Texte und Gebete sprechend, schreitet voran. Dann erst flieht die Drukhš endgültig, und jeder darf den Weg wieder betreten [1]).

Über die Frage, wohin die Leiche am dritten Tage gebracht werden soll, sind die Bestimmungen des Vendidâd nicht einhellig. Nach der einen lege man sie auf einem hochgelegenen Platze nieder, ins volle Sonnenlicht, zur Beute für vierfüſsige Tiere und Vögel. Der Platz muſs abgelegen sein, und damit die Leiche nicht fortgeschleppt werde, binde man sie auf die eine oder andere Weise fest. Wenn nichts mehr übrig ist als das Gerippe, mag man die Gebeine auf einem Tumulus niederlegen, sie mit Erde bedecken oder ein Grabmonument von Stein oder Zement darüber errichten, je nachdem man mehr oder weniger bemittelt ist. Aber es ist auch gestattet, sie auf dem eigenen Kissen oder Totenlaken liegen zu lassen, wohlbeschienen von der Sonne [2]). Dies ist die einfachste und sicherlich älteste Leichen-

---

1) Vend. 8, 14—22. Vgl. 7, 3. Man erinnert sich an die mythischen Hunde des indischen Todesgottes Yama.

2) Vend. 6, 44. Uzhdânem wird erklärt durch astôdanem, Beinhaus, mit Unrecht von Justi nicht von einem Dakhma unterschieden. Siehe Darmesteter z. d. St. und die dort angeführte Inschrift C. I. S. II, 101—102.

bestattung der Iranier, die im Zarathustrismus legalisiert wurde.

Von später Herkunft scheinen mir die Dakhmas, „die Türme der Stille“, zu sein, die noch jetzt bei den Pârsis gebräuchlich sind, runde Türme, in welchen — aber ebenfalls unter freiem Himmel — die Leichen von Männern, Frauen und Kindern in drei konzentrischen Kreisen niedergelegt werden. Hier können nur die Raubvögel, die Geier, sie verschlingen und lassen bald nichts mehr als die Knochen übrig. Die unreinen Stoffe werden in einer Grube gesammelt, welche die Mitte des Kreises einnimmt, und sickern durch vier Abflufsrinnen, aber erst nachdem sie durch Sand filtriert sind, in die Erde.

Von diesen Dakhmas ist auch im Vendidâd die Rede, und es wird sogar eine Strafe in ihm festgesetzt gegen diejenigen, welche eine Leiche nicht so bald als möglich dorthin bringen. Aber es ist, als ob der avestische Schriftsteller sich mit diesen Einrichtungen nicht befreunden könnte und sie mehr duldete als empföhle. Von Unreinheit der Anhöhen, auf denen eine Leiche niedergelegt wurde, und von der Notwendigkeit, diese aus Respekt vor der Erde wieder zu reinigen, wird kein Wort gesagt. Aber über die Unreinheit der Dakhmas wird ausführlich verhandelt. Daêvas und Daêvayâzas versammeln sich dort, sich vollstopfend und das gierig Verschlungene wieder ausbrechend. Ein ekelhafter Gestank herrscht dort, und dort ist auch der Urprung von mancherlei Krankheiten, so dafs es für Menschen tödlich ist, sich nach Sonnenuntergang noch an solchen Stätten aufzuhalten [1]). Eines der verdienstlichsten Werke ist, so viel Dakhmas als nur möglich zu zerstören, weil es für die Erde keinen verhafsteren Ort giebt als den, wo

1) So fasse ich die Worte mašya hãmmereñcyãstema, Vend. 7, 58 auf. Darmesteter: „die mörderischesten Menschen“, aber was sollten diese auf den Dakhmas thun? Und warum sollten diese für sie verunreinigender sein als für andere?

viele Dakhmas sind. Und auch dann ist die Erde, wo ein Dakhma stand, erst wieder rein und zur Bebauung geeignet, wenn fünfzig Jahre verflossen sind, seit ein solcher Turm nicht mehr im Gebrauch war. Der Gesetzgeber dachte so wenig daran, den Gebrauch von Dakhmas als allgemeine Pflicht hinzustellen, dafs er z. B., wenn jemand in einer aus Holz erbauten Hütte oder in einem Zelt gestorben ist, die Wahl läfst, entweder diese Hütte oder dieses Zelt durch Räucherwerk zu reinigen und, „wenn die Leiche leicht zu transportieren ist", sie nach einem Dakhma zu bringen oder sie einfach zu lassen, wo sie ist, und die Hütte oder das Zelt zu versetzen und zu reinigen [1]). Es ist klar, dafs es ihm hauptsächlich darum zu thun ist, dafs die Leichen nicht begraben und nicht verbrannt werden, und dafs er die Art und Weise der Exposition der Toten innerhalb gewisser Grenzen freistellt, weil er für die neu aufgekommenen Dakhmas nicht eingenommen ist.

Woher dieser sonderbare und unser Gefühl verletzende Brauch, durch welchen die Iranier sich von allen verwandten Völkern und auch von ihren semitischen Nachbarn unterschieden? Die dogmatische Erklärung, dafs Feuer, Wasser und Erde nicht verunreinigt werden dürften, ist natürlich spätere Reflexion, ein Versuch, einem barbarischen Herkommen eine erträgliche Bedeutung zu geben. Dabei blieb das vierte Element, die Luft, aufser Betracht, die doch mehr als irgend ein anderes verunreinigt wurde. Hygiene, woran manche denken, ist ein zu moderner Begriff, um als Beweggrund für all die Bestimmungen des Avesta in dieser Hinsicht gelten zu können. Man würde dann doch vielmehr zur Leichen-

1) Vend. 8, 1 ff., ein upadarana von Holz oder ein aiwivarana von nimata, was, wie Darmesteter scharfsinnig gezeigt hat, „ein Schutzdach von Filz" sein mufs, also wahrscheinlich ein Zelt. Jedenfalls geht aus dem Zusammenhang hervor, dafs eine bequem zu verlegende Wohnung gemeint sein mufs.

verbrennung übergegangen sein. Und dafs sie hier völlig aus dem Spiel bleibt, beweisen die nachfolgenden Anschauungen und Vorschriften. Im Winter, wenn es nicht möglich war, die Leichen nach den Dakhmas oder den Anhöhen zu transportieren, durfte man sie Monate lang auf abgeschlossenen Plätzen (kata), aber doch in der Nähe unbegraben liegen lassen. Der Grad der Verunreinigung hing nicht ab von dem gröfseren oder geringeren Ansteckungsvermögen der Krankheit, an der jemand gestorben war, sondern von seinem Range oder von dem Grade der Verwandtschaft, in welcher man zu ihm stand. Eine je höhere Stellung jemand während seines Lebens eingenommen hatte und je näher blutsverwandt er war, desto mehr verunreinigte seine Leiche. Leichen von schlechten Menschen und schädlichen Tieren, Räubern und Ketzern sind rein, denn solche Personen sind unrein während ihres Lebens. Wer eine Leiche aus dem Wasser holt, wird dadurch nicht verunreinigt, nur das Wasser ist befleckt, jedoch sofort trinkbar, sobald der Tote aus ihm entfernt ist. Der regelrecht zubereitete Haoma (haoma huta) war zu heilig, um durch irgend etwas verunreinigt zu werden, aber der noch nicht nach gesetzlicher Vorschrift bereitete Haoma, die heiligen Gefäfse, das Baresman und das Feuer in einem Sterbehause waren befleckt[1]). Und die theologische Kasuistik erreicht ihren Gipfel in der Vorschrift, dafs eine Frau, die ein totes Kind zur Welt gebracht hatte, wohl Gomez (Rinderharn) mit Asche als Reinigungsmittel, auch Milch oder Wein nicht mit Wasser gemischt, aber kein reines Wasser trinken durfte, falls nicht ihr Leben in Gefahr schwebte, und dann mufste noch Bufse dafür gethan werden. Ihr Eingeweide ist ein Dakhma und würde das Wasser verunreinigen[2]).

---

1) Vend. 6, 43 nôiṯ mahrkô nôiṯ nasuš. Siehe übrigens Farg. 5, 10—14; 27—38. 6, 40 f. und die Fargards 5—12 überhaupt.

2) Vend. 5, 45 ff.

Man scheute wohl die in der Drukhš Nasuš personifizierte Verwesung, aber man suchte diese doch nur von den Leichen der Frommen abzuwehren. Eine vertrocknete Leiche war darum nicht unrein, aber — wie wir sahen — auch die Überreste von Daêvayasnern oder ahrimanischen Tieren nicht, in welchem Zustande sie sich auch befinden mochten. Die Atharvans haben den fremdartigen Brauch, selbst die Leichen von teuren Verwandten reifsenden Tieren preiszugeben, als eine Konsequenz ihres dualistischen Systems hingestellt, welches als Pflicht auferlegte, jede Berührung mit der Welt Aṅra mainyus zu vermeiden [1]). Aber es ist aller Grund zu der Annahme vorhanden, dafs die Iranier ihn von den Ureinwohnern des Landes übernommen haben, weil man Spuren desselben noch bei manchen nichtarischen Stämmen der Umgegend und, nach der bekannten Geierstele von Telloh, auch schon bei den Sumeriern, oder wie die ältesten nichtsemitischen Babylonier immer heifsen mögen, findet. So berichtet Strabo [2]) von den Kaspiern, die er

1) Die zarathustrischen Theologen fühlten wohl, dafs ihr System in seinen äufsersten Konsequenzen nicht durchzuführen war. Deshalb werden zufällige Verunreinigungen durch Vogel, Hund oder Wolf, oder durch den Wind für unschädlich erklärt, Vend. 5, 1—4, und hatte man die Regel herausgefunden, dafs, was trocken ist, sich nicht vermengt mit dem Trockenen, „denn sonst würde die gesamte stoffliche Welt ganz und gar schuldig sein und alle Wesen ungefähr würden zu Grunde gehen“. Man kann, selbst rein und mit den besten Absichten, doch unwissend, die Drukhš kommen lassen, d. h. Unreinheit befördern, z. B. durch das Angebot befleckten Wassers beim Opfer oder durch das Herbeitragen schlechten Weihwassers in der nächtlichen Finsternis; yô upu-nakhturuša tāthaêšu vizaothrām frabaraiti, Vend. 7, 79.

2) Strabo XI, 790; siehe Rapp ZDMG. XIX, 15. Dafs man auch in Irân das Zerrissenwerden durch Raubvögel besser fand als das durch andere Tiere, geht aus Vend. 6, 44 ff. hervor, wo von den Höhen, auf welchen man die Leichen niederlegte, „durch des Himmels Licht beschienen“, gesagt wird, dafs sie „fern von Hund, Fuchs und Wolf“ sein müssen, und dies hat auch vielleicht zu der Errichtung der Dakhmas beigetragen, auf denen die Leichen vor diesen Vierfüfsern geschützt

zu den Scythen rechnet, dafs sie ihre Toten in der Wüste niederlegen und von fern beobachten. Werden die Leichen von Vögeln zerrissen, dann halten sie die Toten für glücklich, wenn durch andere wilde Tiere oder Hunde, weniger, aber nicht für unglücklich. Nur wenn sie unangerührt bleiben, finden sie dies sehr beklagenswert. Hieraus ergiebt sich der animistische Grundgedanke: Vögel führen sie gen Himmel, Hunde nach dem Todesgott; werden die Leichen aber von den Boten des Himmelsgottes wie des Todesgottes gleichmäfsig verschmäht, dann steht dies gleich mit der Vorenthaltung eines ehrlichen Begräbnisses bei solchen Völkern, die ihre Toten begraben, mit anderen Worten, dann müssen die Seelen dieser Unglücklichen sich spukend auf der Erde herumtreiben. Man beachte hierbei, dafs auch bei den Ariern der Hund ein Bote des Todesgottes, und dafs bei den Iraniern der Geier eine Schöpfung Mazdas ist.

Indessen auch bei der gröfsten Vorsicht war die Befleckung mit ahrimanischen Schöpfungen nicht immer zu vermeiden, namentlich nicht bei der Besorgung der Leichen. Und war dies geschehen, dann mufsten die Reinigungsmittel angewendet werden, wie das Gesetz sie ausführlich beschrieb. In manchen Fällen, z. B. wenn man von einer Menschen- oder Hundeleiche gegessen oder Wasser oder Feuer damit befleckt hatte, war keine Sühne mehr möglich. Aber in der Regel konnte man gereinigt werden.

Die gewöhnlichen Reinigungsmittel sind Wasser, als das Reinste der reinen Schöpfung, Kuhurin (gomez,

---

sind. Vgl. hierzu Brinton, Religion of Primit. Peoples 209, welcher vermutet, dafs dies die älteste Form der Leichenbestattung war, von der er Beispiele bei den Indianern Nordamerikas anführt, und wozu er bemerkt, dafs: „the oldest of all burials yet discovered, those in the caves of the South of France, were of this character, simple ‚seposition‘ as it is called“.

gaomaêza) wegen der Heiligkeit des Rindes, und Erde, aus dem gleichen Grunde. Der böse Geist, bei Befleckung durch Berührung einer Leiche die Drukhš Nasuš, mufs verjagt werden, und da sie jedesmal von einem gereinigten Gliede auf ein noch unreines überspringt, so mufs der Priester in regelmäfsiger Folge, mit dem Haupte beginnend, Glied für Glied des Büfsers besprengen, bis die Drukhš von ihrem letzten Ruheplatze, dem linken Fufse, vertrieben ist [1]. Es ist notwendig, dafs der Hund Mazdas bei der Handlung gegenwärtig ist und den Befleckten stets ansieht, um durch die magische Kraft seines Blickes die Reinigung zu befördern. Hat der Büfser dann die Gebete aufgesagt, so ist er völlig entsühnt [2].

Dies war die kleine Reinigungszeremonie, vielleicht eine Reduktion, vielleicht auch der Keim der grofsen Reinigung der neun Nächte (barašnûm nû šaba). Letztere war eine umständliche und langweilige Handlung, die ursprünglich nur für solche bestimmt war, welche eine Leiche berührt hatten, in der Folge aber auch bei anderer Verunreinigung vorgenommen wurde. Sie war besonders heilig, und darum durfte nur ein Befugter, einer der das Māthra und die mazdayasnische Lehre von einem Meister im Reinigen gelernt hatte [3], sie verrichten. Denn von ihrem richtigen Vollzuge hing alles ab. Wehe dem Unbefugten, der aus Gewinnsucht wagen würde, dies heilige Werk zu verrichten. Es hat dann nicht nur nicht die erwünschte Wirkung — Sonne, Mond und Sterne leiden darunter, wenn sie einen solchen Befleckten bescheinen müssen — sondern der Betrüger mufs sterben. Die

---

1) Gerade wie der Brahmane bei der Reinigung eines Lebenden. Siehe Caland, Kaušika Sûtra 7, 17.

2) Vend. 8, 19—22. Von der Reinigung der Speisen und Getränke, des Tischgerätes, des ganzen Sterbehauses und des Weges nach dem Dakhma war bereits die Rede.

3) Yô aṅhaṭ vacô arš-vaco, Vend. 9, 2.

Wohlfahrt und die Ausbreitung des Landes gehen verloren, Seuche und Tod herrschen, solange er das Licht schaut. Ein Ketzer, ein Ašemaogha ist er, und man muſs ihn enthaupten oder den reiſsenden Tieren vorwerfen. Denn erst wenn er so ausgerottet ist und man dann noch drei Tage lang Sraoša regelrechte Haomaopfer dargebracht hat, kehrt die Wohlfahrt ins Land zurück und ist die Sünde gesühnt [1]). Die Gefahr der Erschleichung war in der That groſs, denn die Verrichtung der Zeremonie gab das Anrecht auf einen groſsen Lohn nach festem Tarif, wobei nur die Priester, welche der Reinigung bedurften, mit einem Segenspruch auskommen konnten [2]). Nachdem der Boden sorgfältig vorbereitet war, wurden neun symmetrisch angeordnete Löcher gegraben und um sie herum drei Furchen gezogen, welche das Ganze abschlossen. Dann wurden die ersten sechs, für die Reinigung mit g o m e z bestimmten Löcher durch noch drei Furchen abgesondert, und die drei übrigen, für die Besprengung mit Wasser bestimmten durch wieder andere drei Furchen. Mitten zwischen diesen beiden Reinigungen geschah die durch Einreibung mit Erde. Nach der letzten Wasserbesprengung wurde der Büſsende noch durch Räucherung gereinigt. Der Priester goſs die reinigenden Stoffe in bestimmter Reihenfolge auf die Körperteile des Befleckten und bediente sich dabei eines Löffels mit einem langen Stiel, der aus einem Stocke mit neun Knoten bestand. Dreimal wurde die Handlung wiederholt, jedesmal mit drei

---

1) Siehe Vend. 9, 47—57 und vgl. 41 ff. Bemerkenswert ist, daſs Farg. 3, 14 ff. jemand, der eine Leiche allein getragen hat, mit einer ähnlichen schweren Strafe bedroht wird. In Farg. 9 wird für ihn die Barašnûmzeremonie als ausreichend erachtet. Liegt hier ein Miſsverständnis vor, wie Spiegel will, oder vielmehr, wie mir wahrscheinlicher vorkommt, die spätere Milderung eines alten drakonischen Gesetzes?

2) Vend. 9, 37—41. Nachmals erwartete den dienstthuenden Priester die Fettigkeit des Paradieses, ebendaselbst 43 f.

Tagen Ruhe in strenger Absonderung. Am Ende der neunten Nacht war der Befleckte völlig rein. Man achte auf die Symbolik des 3 × 3, selbst an dem Stocke, an welchem der Löffel befestigt ist. Dafs Gebete dabei gemurmelt wurden, besonders das Ahuna vairya und andere Sprüche, wie Ys. 49, 10ᵃ, versteht sich von selbst [1]).

Denn das mächtigste Sühnmittel bleibt doch für den Mazdayasner das, was überall die Daêvas und Drujas verjagt, das heilige Wort, der Text der Schrift, in erster Linie die Gâthas und die Gebete, welche je nach ihrer verschiedenen Heiligkeit zwei-, drei- oder viermal wiederholt werden mufsten [2]).

Es berührt wohlthuend, nach der Vorführung dieses ganzen magischen Rituals die Mahnung zu lesen: „Reinige dich selbst, o Gerechter! Dies doch ist in der materiellen Welt für jeden die Reinigung dieser seiner eigenen Persönlichkeit, o Gerechter! dafs er sie reinige durch gute Gedanken, Worte und Thaten [3]).“

Die Strafen, welche das Avesta auf Übertretungen setzt, sind Leibesstrafen, eine gröfsere oder geringere Anzahl von Schlägen je nach der Schwere der Missethat, beigebracht mit zwei Werkzeugen, deren Bedeutung und Form uns nicht recht bekannt sind. Später wurden die Schläge durch Geldbufsen ersetzt. Die Todesstrafe kommt nur selten vor; sie wird fast ausnahmslos bei den schlimmsten Befleckungen, bei grober Unzucht und — bezeichnend für ein priesterliches Gesetz — namentlich bei Ketzern angewandt. Im allgemeinen war das avestische Strafgesetz milde. Nur die geistlichen Strafen

1) Siehe Vend. 9 und die vortrefflichen Erläuterungen von Darmesteter.

2) B i š â -, t h r i š â -, c a t h r u š â - m r û t a. Zu den letzten gehören nur das a h u n a v a i r y a, das à a i r y e m a i š y ô und das m a z d a a ṭ m ô i (Ys. 34, 15), zu den vorletzten u. a. das a š e m v o h u. Siehe Vend. 10, 3—4 und vgl. Farg. 11.

3) Vend. 10, 19. D a ê n a hier aufzufassen als Persönlichkeit, das eigene Selbst, nicht als „die Religion“ oder „das Gesetz“.

waren bisweilen sehr streng. Einige Sünden, die ziemlich willkürlich herausgegriffen wurden, machten jemanden tanuperetha oder pešôtanu, zu einem Ausgestofsenen, Gebannten, völlig unter dem Interdikt Stehenden, Exkommunizierten. Dieser Begriff bezeichnet den Gegensatz zu dahma, einem rechtmäfsigen Mitgliede der mazdayasnischen Gemeinde [1]), wie ašava den zu ašemaogha. So gebannt zu werden war die schwerste Strafe, die nur auf einen grofsen Frevel folgte. Es gab jedoch auch Grade, Stufen zwischen der Aberkennung gewisser religiöser und bürgerlicher Rechte und dem völligen Verlust aller Rechte mit Verbannung aus der menschlichen Gesellschaft. Zuerst wurde man vom Gottesdienst ausgeschlossen, dann für ehrlos erklärt, dann sieht man sich das Feuer entzogen. Dann, bei fortdauernder Übertretung, wird man aus dem befestigten Dorfe vertrieben und somit nicht mehr gegen den Überfall von Nomaden geschützt. Erst bei dem fünften arduš bringt der Mensch seine Person unter das Interdikt [2]); er wird aus dem Gedächtnis der Menschen verbannt und demnach für moralisch tot erklärt. Darauf folgte dann nur noch der grofse Bann, kraft dessen er aus der mazdayasnischen Religionsgemeinschaft ausgeschlossen und unter schmachvollem Spott weggejagt wurde. Doch kann er auch dann noch Gnade finden und in seine alten Rechte wieder eingesetzt werden, wenn er einen der im Avesta am grimmigsten gehafsten Übertreter oder auch nur einen Daêvayasnan tötet [3]).

---

1) Vend. 12, 1 ff.

2) Pukhdaêciṯ nâ aredušãm tanûm pairyêitê, Vend. 4, 17.

3) Er wird dann vacôurvatiš und ašava, Vend. 7, 53 nach der Pehlewiübersetzung. In Afrig. Gah. 7—12 werden diese sechs Grade der Ausschliefsung oder des Bannes auf künstliche Weise mit den sechs Jahresfesten in Zusammenhang gebracht, was jedoch eine theologische Spielerei ist. Pêšotanusünden werden genannt Vend. 15, 1—8, doch gab es noch mehr. Siehe auch Farg. 4, 53. Geldner, der über diese geistlichen Strafen zuerst volle Klarheit gebracht hat, Studien zum

Etwas Eigenartiges, obschon nur die besondere Form für eine auch sonst vorkommende Idee, ist das Suchen nach einem Gleichgewicht der guten und der schlechten Thaten, der Tugenden und der Sünden, und die Regelung der Strafe, je nachdem das Böse mehr oder minder überwiegt. Bekanntlich huldigten nach Herodot auch die persischen Könige bei ihrer Rechtsprechung diesem Prinzip, und das Avesta kennt die henkeretâ, die Bilanz, welche bei der Cinvaṭbrücke ermittelt wurde, um festzustellen, ob der Gestorbene für das Paradies reif wäre oder vielleicht wegen des Übergewichts seiner Sünden in die Welt Aṅra mainyus gehörte. Später hat sich daraus die Lehre von dem persischen Fegefeuer, dem Hamêstagân, entwickelt, einer Art neutralem Ort, weder glückselig, noch grauenvoll, wo man das letzte Urteil erwartete [1]).

Wie man sieht, ist das gemischte Sittengesetz der zarathustrischen Priester noch verhältnismäfsig primitiv, die Auffassung der Sünde nicht sehr tief, die Strafe ganz äufserlich, die Sittenlehre durchaus heteronom und ausgesprochen eudämonistisch. An sich, für die, welche zu der Gemeinschaft gehören, ist es mild und human, aber es dokumentiert sich als ein echt priesterliches durch seinen fanatischen Sektengeist, seine mitleidslose Härte gegen solche, die nicht zur Gemeinde oder zu anderen Sekten gehörten, und namentlich durch seinen unversöhnlichen Hafs gegen die Anhänger des alten Glaubens. Es hat jedoch viel, was es vorteilhaft von anderen antiken Gesetzen unterscheidet, und wiewohl es, gleich diesen allen, keinen wesentlichen Unterschied zwischen sakraler oder

---

Avesta I, 3 ff., vergleicht die übereinstimmenden Strafen bei Galliern, Indern und Germanen und weist darauf hin, dafs pêšotanu auch von den wegen Krankheit, z. B. Krätze, aus der Herde entfernten Tieren gesagt wird.

1) Siehe hierüber Williams Jackson, Yasna 31, § 14, p. 46. Vgl. Herod. 1, 137.

ritueller und sittlicher Reinheit kennt, so verdient doch sein strenges Halten auf Keuschheit, Ehrlichkeit und Wahrheitsliebe gerühmt zu werden. Es ist das etwas nüchterne und spiefsbürgerliche, aber eminent praktische Gesetz eines kräftigen, gesunden und arbeitsamen Volkes von Bauern und Hirten, das jedoch auch bereit war, seine Unabhängigkeit mit Mut und Beharrlichkeit zu verteidigen. Die scharfe und unwahre Gegenüberstellung von Himmlischem und Irdischem kennt es nicht, noch die Verachtung des Materiellen, welche zu überspanntem Asketismus führt, sondern es bedeutet in gewissem Sinne einen Versuch, den Anforderungen von Natur und Geist gleichmäfsig zu genügen. Staatsgesetz ist das Avesta unter den Achaemeniden sicherlich nicht gewesen; doch kann es schon damals, wenn auch in anderer Form, das als göttliche Offenbarung betrachtete Gesetz einer religiösen Gemeinschaft gewesen sein, das Ideal der Atharvans, an das sich die Gläubigen nicht in jeder Hinsicht gebunden fühlten. Aber was wir sonst über die Sitten, Gewohnheiten und Gesetze der iranischen Völker wissen, beweist wohl, dafs der Geist dieses priesterlichen Gesetzes nicht ohne Einflufs auf das nationale Leben gewesen ist.

Erst die Arsaciden begannen es als Richtschnur für ihre Handlungen anzusehen, und unter den Sâsâniden wurde es, mit anderen ähnlichen Gesetzbüchern, deren ursprünglicher Text jetzt verloren ist, wenigstens theoretisch als das Grundgesetz des Staates anerkannt, das nicht nur das religiöse, sondern auch das soziale und politische Leben beherrschte[1]).

1) Über den Einflufs der avestischen Religion auf die Sittlichkeit und den damit zusammenhängenden Charakter der Perser, welcher jetzt durch verschiedene Ursachen, Eroberungen, innere Unruhen, auch durch den Mohammedanismus so sehr verdorben ist, vgl. man F. Justi, Geschichte Irans, in Kuhn und Geigers GR. der iran. Philologie II, 395 ff. Einen Vergleich mit der indischen und der hebräischen Sittenlehre giebt er ebendaselbst S. 399, vor allem Anm. 2.

Fünftes Kapitel.

Die Religion unter den Achaemeniden.

1. Das Problem.

Nachdem wir die Religion des Avesta kennen gelernt haben, soweit die spärlichen Überbleibsel der alten Urkunden dies erlaubten, stehen wir nun vor der Frage, ob diese Religion die herrschende, und diese heilige Schrift die allgemein anerkannte war im persischen Reiche. Diese Frage gliedert sich in die beiden folgenden: war dies die Religion der Medoperser und der übrigen Iranier unter der Herrschaft der Achaemeniden? und: war es auch die Religion, zu der sich die Könige dieser Dynastie selbst bekannten, die Staatsreligion also wie die Volksreligion?

Es versteht sich von selbst, dafs das Problem gelöst ist, sobald als bewiesen angenommen werden darf, dafs das Avesta, sogar die ältesten Teile desselben, die Gâthas, erst lange nach dem Sturze des letzten Achaemeniden verfafst sind. Man könnte dann unter dieser Dynastie in Irân eine Religion gehabt haben, welche der avestischen einigermafsen glich, und deren Reformation diese war; aber jene hätte der letztgenannten dann bezüglich ihrer Entwickelung und ihres ethisch-religiösen Wertes jedenfalls nicht gleichgestanden. Aber zunächst haben wir gezeigt, dafs die Hypothese von dem späten Ursprung der Avestabücher auf sehr schwachen Gründen ruht, und

zweitens, selbst wenn sie angenommen werden müfste, so würde noch immer die persische Überlieferung bleiben, welche von heiligen Büchern grofsen Umfangs berichtet, die von Alexander teils verbrannt, teils nach Griechenland gesandt wurden. An dieser Überlieferung zweifeln selbst die Vertreter der erwähnten Hypothese nicht, und sie wird bestätigt durch die unleugbare Thatsache, dafs griechische Schriftsteller, wie Theopompus und Hermippus, persische Quellen studiert haben, und dafs dasjenige, was sie daraus mitteilen, in der Hauptsache von der avestischen Lehre nicht verschieden ist. Eine heilige Schrift hat es also gegeben, die in zwei authentischen Abschriften aufbewahrt wurde, mithin offiziell anerkannt war, einen Kanon, dessen verstümmeltes Überbleibsel oder dessen späteres, selbständig verfafstes Surrogat unser Avesta ist. Und wo ein Kanon ist, da ist keine Naturreligion mehr, sondern eine mehr oder minder rein ethische, eine gestiftete, eine nomistische Religion oder wie man sie sonst bezeichnen will, eine Religion, die sich beruft auf eine besondere Offenbarung. Daraus folgt jedoch noch nicht, dafs die avestische Religion im persischen Reiche die allgemein angenommene und die von den Achaemeniden anerkannte Religion war.

Allgemein angenommen, von allen Iraniern bekannt war sie sicherlich nicht. Nicht alle Iranier, nicht einmal alle zu ihrem eigenen Volke gehörenden Unterthanen der Achaemeniden waren Mazdayasner. Das Avesta selbst beweist dies zur Genüge. Man sollte zwar die Berührung mit den Daêvadienern soviel wie möglich vermeiden, es war sogar geraten, wo sie in der Mehrheit waren und die Macht in Händen hatten, gute Äcker und Weiden lieber zu verlassen und in Gegenden, wo der Glaube herrschte, ein Unterkommen zu suchen, als sich dem Einflufs einer so befleckten Umgebung zu unterstellen. Aber die Berührung mit den Ungläubigen konnte doch nicht gänzlich vermieden werden. Wenn

von der Jahi gesagt wird, dafs sie sich Mazdayasnern und Daêvayasnern gleichmäfsig hingiebt, oder wenn der Arzt verpflichtet wird, seine Kunst erst an einigen Daêvadienern zu erproben, so geht daraus hervor, dafs beide in demselben sozialen Verbande nebeneinander lebten, und dafs der Daêvadienst durchaus noch nicht ausgerottet war. Und diese Beispiele könnte man leicht vermehren. Insoweit können wir also E. Wilhelm zugeben, dafs in Irân keine Einheit der Religion herrschte [1]), ebenso wenig allerdings — ich beeile mich, dies hinzuzusetzen — wie in Israel vor dem Exil. Ich gehe sogar noch eine Strecke weiter mit ihm. Viele Stellen im Avesta, meint er, die bisher auf Ungläubige bezogen wurden, müssen von Andersgläubigen, von — nach dem Urteil der Avestaschriftsteller — ketzerischen Mazdayasnern verstanden werden. Namentlich gilt dies von den Ašemaoghas, von welchen u. a. gesagt wird, dafs sie in ihrem Denken und Reden zwar die wahre Lehre bekennen, aber sie nicht durch ihre Thaten zur Ausführung bringen [2]). Das geht also auf ketzerische Priester. Anderswo ist die Rede von einigen, die keinen weltlichen oder geistlichen Herrn anerkennen und doch die Gâthas brüllen (?) [3]). Es gab also verschiedene Sekten

1) In ZDMG. XLIV, S. 144 ff. Wenn er in diesem Aufsatze auf die Daêvayasner hinweist, welche nach Sonnenuntergang Ardvî Sûra Anâhita Opfer brachten, und hinzufügt, „also einer unzweifelhaft irânischen Gottheit“, so ist das nur zum Teil richtig. Siehe oben S. 252 ff.

2) Ys. 9, 31. Mãs vaca (mente ac voce) steht hier gegenüber šyaothnâiš. Es ist also eine Kultusverschiedenheit.

3) Yt. 13, 105: gâthrô-rayañtãm anahunãm aratunãm. Die beiden letzten Wörter sind deutlich und sind vielleicht eine Anspielung auf das Ahuna-vairya-Gebet: yathâ ahû vairyô athâ ratuš ašâtciṭ hacâ. Die erste Zusammensetzung bietet einige Schwierigkeiten, zunächst die ungewöhnliche Form gâthra für gâtha, was an eine andere Art von Liedern denken lassen könnte. Ferner ist die Bedeutung von rî, wovon man rayañtãm ableitet, unsicher, jedenfalls nicht „singen“. Mein Kollege Kern, den ich zu Rate zog, nimmt eine Wurzel râ an (die Quantität der Vokale ist im Avesta oft willkürlich),

in Irân, auch unter den Mazdadienern, und das Avesta repräsentiert nur eine derselben. Ich glaube das mit ihm, wenn man auch der Ansicht sein könnte, die zuletzt angeführte Stelle anders auffassen zu müssen. Aber wenn er dann mit einem gewaltigen Sprunge daraus den Schlufs zieht, dafs die Achaemeniden zu einer mazdayasnischen Sekte gehört haben müfsten, welche von der verschieden gewesen sei, die im Avesta ihre heilige Schrift besafs, weil sie niemals eine solche Erhebung des Priesterstandes geduldet haben würden, wie sie hier gelehrt wird, so begleite ich ihn bei diesem salto mortale lieber nicht. Jedenfalls müfste dies erst bewiesen oder wenigstens wahrscheinlich gemacht werden. Denn dafs die Achaemeniden nirgends in ihren Inschriften von einem Priester oder von Zarathuštra als Mittlern reden, dafs sie in den Reliefs ihres Palastes als selbst am Altar opfernd ohne priesterlichen Beistand dargestellt werden, dafs sie auch Aṅra mainyu nicht nennen, wird schwerlich als Beweis gelten können [1]). Dafs die Bewohner von

die im Skr. immer „bellen“, aber im Slav. lajati auch „schimpfen“ bedeutet. Ferner vergleicht er Goth. laian „beschimpfen, ausschelten“, Altsächs. lâhan (für lâ[j]an), „vituperare“, wovon Niederländ. „laken“ (tadeln) und „lasteren“ (lästern), Gr. λοιδορεῖν. Dann würde es heifsen „die Lieder lästernd, beschimpfend“, und folglich würden nicht Ketzer, sondern Ungläubige gemeint sein. Ich möchte jedoch der Bedeutung „bellen“, „brüllen“ den Vorzug geben: „die ihre Gâthras bellen, herausbrüllen“, nicht nach dem richtigen Ritus, also eine Art wilder Mazdayasner.

1) Diese Argumentationen Wilhelms stehen in einem anderen von ihm verfafsten Aufsatze über Königtum und Priesterschaft in Irân, ZDMG XL, 102 ff., in dem zwar richtige Bemerkungen vorkommen, der aber noch weniger überzeugend ist als der andere. Völlig zu verwerfen ist der Versuch von Bang, ZDMG. XLIII, 674, nachzuweisen, dafs die Lehre der Achaemenideninschriften über die Schöpfung durch Ahura Mazda dem Avesta widerspreche. Dazu übersetzt er Vend. 1, 2 nôiṭ kudaṭ-šâitîm: „nirgends (schuf ich jedoch) Glück“. Dies widerspricht nicht nur der Tradition, sondern stimmt auch nicht mit dem folgenden und ist philologisch unhaltbar. Die richtige Übersetzung der Stelle ist sicher: „Ich (A. M.) schuf einen Ort lieblich, wenn er auch keineswegs

West- und Südirân eine andere Form des Dualismus hatten als die der östlichen Landschaften, ist sehr wohl möglich; aber dafs die Religion der eigentlichen Perser vor allem Sterndienst gewesen sei, ist einfach aus der Luft gegriffen.

An Wilhelms Ausführungen sich anschliefsend, geht Franz Cumont [1]) noch einen Schritt weiter. Die Religion der Achaemeniden soll nach ihm rein naturalistisch, und das Avesta, wann es dann auch geschrieben sein möge [2]), ihnen unbekannt, wenigstens keine Richtschnur des Glaubens für sie gewesen sein, sondern nur im Osten und Norden von Irân Geltung besessen haben. Der Grund, auf welchen er sich stützt, ist folgender. Bislang betrachtete man die Mithrasmysterien, welche sich aus Westasien nach Europa verbreiteten, als eine Abart des avestischen Zarathustrismus. Dies mufs umgekehrt werden. Der Mithra der Mysterien ist im Grunde genommen — denn in den Kult der Mysterien sind babylonische und andere fremde Elemente aufgenommen — der echte altiranische und mithin der der persischen Mazdayasner, namentlich der Achaemeniden, der Mithra des Avesta dagegen der

---

bezaubernd war", nämlich, wie die Fortsetzung lehrt, für die eigenen Bewohner lieblich, obschon er an sich niemanden anlocken würde. Dafs Mazda nirgends Glück geschaffen haben soll, steht in direktem Widerspruch zu der gesamten Glaubenslehre des Avesta.

1) In seinem übrigens so vortrefflichen Werke: Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, Bruxelles, t. II, 1896 (Textes et monuments); t. I, 1899 (Introduction). * Der Hauptteil desselben ist auch in deutscher Bearbeitung erschienen: Die Mysterien des Mithra. Autorisierte deutsche Ausgabe von G. Gehrich. Leipzig 1903.

2) Die Darmestetersche Hypothese sagt ihm wohl zu, aber er durfte sie doch nicht als Beweismittel gebrauchen, obschon er eine Thatsache gefunden zu haben meint, welche sie bestätigt, nämlich dafs die kappadocischen Magier kein heiliges Buch besafsen. Er vergifst, dafs nach Pausanias 5, 27, 5, den er selbst anführt, in den kleinasiatischen Tempeln Anâhitas allerdings liturgische Bücher waren. Und thatsächlich werden die meisten Magier wohl nicht aus dem Gedächtnis gesprochen haben.

jüngere, unter dem Einflufs der ethischen Reform gänzlich veränderte Gott, welchen man in Persien und Grofsmedien nicht kannte, wenigstens nicht verehrte.

Um seine Behauptung zu beweisen, sucht er nun zu zeigen, dafs das, was wir von der Religion der Achaemeniden wissen, gerade mit der Lehre der Mithrasmysterien übereinstimmt, und zwar hauptsächlich da, wo diese Lehre von der avestischen abweicht. Beide kennen nur Ahura Mazda mit den Göttern; beide geben Mithra den ersten Platz nach dem Hauptgott und verbinden ihn mit Anâhita oder der Mutter der Götter; beide schweigen über die Ameša speñtas und Añra mainyu, ausgenommen da, wo die Mysterien dem letztgenannten religiöse Huldigung darbringen. Dies harmoniert mit dem, was wir bei Herodot und Strabo über die persische Religion finden. Nach ihnen ist diese Religion ebenso naturalistisch wie die der Mysterien, der Himmelsgott ist der Gemahl der Muttererde (als ob er das im Avesta nicht wäre!); Feuer, Wasser, Erde, Sonne, Mond, Sterne und Winde sind die vornehmsten Gegenstände der Verehrung, und keine Personifikationen von abstrakten Begriffen gehen ihnen vorauf, wie das in der ethischen Religion des Avesta der Fall ist. Im Kultus der gleiche Unterschied. Das Avesta kennt nur das Haomaopfer (immer das jüngere Avesta, die Gâthas nicht), und bei Herodot und Strabo (?) wird es nicht genannt, ebensowenig als es in den Mithrasmysterien bekannt war. Die Achaemeniden sowohl wie die mazdayasnischen Könige von Pontus und Armenien begraben ihre Toten, das Avesta verbietet dies auf das strengste, und Herodot sagt, dafs nur die Magier es nicht thäten. Von der Erklärung, dafs nur die dürren Gebeine beigesetzt wurden, will er nichts wissen und meint, dafs dies erst bei den Parthern üblich gewesen sei [1]).

1) Er vergifst, dafs auch im Avesta ausdrücklich gestattet wird, über den Gebeinen ein Grabmonument, selbst von Stein, zu errichten,

Dies führt ihn zu einem doppelten Resultat, von dem man das eine acceptieren kann, ohne dem anderen ebenfalls beizupflichten. Das erste ist dieses: Die Mithrasmysterien verbreiteten sich nach dem Westen von Kleinasien aus. Aber sie sind dort nicht entstanden, und die neuen Bestandteile, die sie in Kappadocien aufgenommen haben, sind unbedeutend. Als sie hier eingeführt wurden, waren sie bereits ein organisierter Kultus mit einer feststehenden Überlieferung. Dies mufs unter der Regierung der Achaemeniden geschehen sein, denn die Einwohner von Hierocaesarea behaupteten sogar, dafs ihr Tempel der Diana Persica schon von Cyrus geweiht wäre, und Berossos erzählt von einem durch Artaxerxes I. in Sardes gestifteten Anâhitatempel. Jedenfalls bestand er dort schon vor der Eroberung Alexanders, und später thaten die persischen Könige von Kleinasien alles, was sie konnten, um zu beweisen, dafs sie die echten Abkömmlinge der Achaemeniden wären. Selbst der semihellenische Antiochus von Kommagene erbaute Tempel für Zeus-Oromazes, Apollo-Mithra und Hêraklês-Artagnês (Verethraghna), die er verehrte nach der Väter Weise und deren Priester er wie die persischen kleidete. Nach Kleinasien sind die Mysterien aus Babel gekommen. Schon gegen das Ende des altpersischen Reiches waren Magi nicht nur dort angesiedelt, sondern sie hatten sogar den Vorrang vor den Chaldaei. So war für die Römer und die Griechen Mithra selbst ein mesopotamischer Gott geworden [1]. Kurzum, der persische Mazdaismus verbunden mit chaldäischer Astrolatrie hat den Mithriacismus hervorgebracht. Die Mithrasmysterien im römischen Reiche sind also die rechten Nachkommen des Mazdaismus, wie er in Babylonien unter den letzten Achaemeniden ausgeübt wurde. Auch wenn man dieser

---

siehe oben S. 341, und dafs das uzhdânem von Vend. 6, 44 als astodânem erklärt wird, siehe ebendaselbst Anm. 2.

1) „Belus minor qui et Methres“ (Serv.).

Darstellung beistimmt, und in der Hauptsache ist sie sicher richtig, so ist damit noch nicht bewiesen, dafs die Religion der Achaemeniden in Persien dieselbe war wie die der Mithrasmysterien, immer abzüglich der damit verbundenen chaldäischen Astrolatrie.

Der zweite Schlufs, den Cumont zieht, und der meiner Meinung nach nicht völlig mit dem ersten übereinstimmt, lautet nun folgendermafsen. Der Mithriacismus ist nicht, wie man bisher allgemein annahm, eine Abart des avestischen Zarathustrismus. Er hat sich neben ihm und unabhängig von ihm entwickelt. Beide sind zwei nebeneinander stehende Variationen der antiken Religion der iranischen Stämme, und der occidentalische Mazdaismus ist dem Alten treuer geblieben als die sâsânidische Religion mit dem Avesta [1]). Sein Charakter ist primitiver und naturalistisch. Das Avesta ist daher nicht der prototype épuré des Mithriacismus, wieviel Überbleibsel des alten Glaubens, welcher der zarathustrischen Reformation voraufging, es auch enthalten möge, und durch die Vergleichung beider wird man vielleicht zur Kenntnis der alten naturalistischen Religion der Iranier gelangen können.

Diese Ansicht mufs ich bestreiten. Schon jetzt mufs ich bemerken, dafs der avestische Mithra, der eng mit Ahura verbunden ist, wie der vedische Mitra mit dem grofsen Asura Varuṇa, weder ethischer noch weniger naturalistisch ist als der letztgenannte. Schon als Indoarier und Persoarier noch nicht auseinander gegangen waren und Mithra gleichsehr verehrten, mufs dieser also schon die ethische Bedeutung gehabt haben, die er bei den beiden Stämmen nach der Trennung behielt, und die ihn später, obschon er ein Daêva war, einen so hohen Rang im Mazdaismus einnehmen liefs. Wenn also auch

---

1) Hier schimmert wieder die Neigung durch, das Avesta in die Zeit der Sâsâniden herabzusetzen.

die Westiranier unter den Achaemeniden noch nicht zum Zarathustrismus bekehrt waren, so konnte ihr Mithra doch kein reiner Naturgott mehr sein, sie müfsten denn von dem Glauben ihrer Väter abgefallen sein. Ferner vergesse man nicht, dafs die ältesten Achaemeniden der jüngeren Linie nur Ahura Mazda und weder Mithra noch Anâhita erwähnen. Das thut, wie wir sehen werden, erst Artaxerxes II., und dafs er etwas Neues in die Religion einführte, wissen wir von Berossos. Daraus den Schlufs zu ziehen, dafs eine naturalistische Mithraverehrung schon die Religion seiner Vorgänger und die älteste in Irân gewesen sei, ist durch nichts gerechtfertigt. Ich behaupte darum nicht, dafs der Mithras der Mysterien gerade eine Abart des avestischen wäre — dieser kann in Babel unbekannt gewesen sein —, aber wenn er ein reiner Naturgott war, dann ist er dies aufserhalb Irâns geworden, und zwar durch Degeneration des iranischen, der kein reiner Naturgott gewesen sein kann, weil nicht einmal der arische noch ein solcher war.

Dies nur vorläufig. Wir müssen nun ermitteln, was die Griechen über die iranische Religion im allgemeinen berichten, dann, was mit einiger Wahrscheinlichkeit über die Religion der ältesten Linie der Achaemeniden gesagt werden kann, endlich, was wir aus ihren eigenen Inschriften und aus den Mitteilungen der klassischen Schriftsteller über die Religion der jüngeren Linie festzustellen vermögen.

2. Die Religion der Iranier im allgemeinen nach Herodot und anderen griechischen Schriftstellern.

Herodot hat in einigen Kapiteln seines ersten Buches (131—240) eine verhältnismäfsig ausführliche Beschreibung der persischen, d. h. der im persischen Reiche herrschenden Religion gegeben, welcher mit Recht grofser Wert beigelegt wird, die man jedoch in der letzten Zeit zu sehr geneigt ist kritiklos zu übernehmen und gegen das

Zeugnis der einheimischen Quellen auszuspielen. Es ist sehr die Frage, ob er die medopersische Religion aus eigener Anschauung gekannt hat, mit Ausnahme dessen, was er in Kleinasien, vielleicht in Babylonien davon gesehen haben kann, was jedoch kein reiner Mazdaismus war. Was er vom Hörensagen hatte, hat er offenbar nicht immer richtig verstanden. Dafs er Mitra für eine Göttin hält, welche in später Zeit durch die Perser von den Arabern und den Assyrern übernommen und mit der Urania der Griechen, der Mylitta (?) der Assyrer und der Alitta der Araber identisch sei — woraus erhellt, dafs er den Gott mit Anâhita verwechselte — ist ein so grobes Versehen, dafs es wohl im stande ist, das Vertrauen auf seine Genauigkeit zu erschüttern. Es ist um so seltsamer, als er selbst einen Mithradates als Zeitgenossen des Astyages nennt. Und Mithra ist ein von altersher von Indern und Iraniern verehrter, für die Perser ein nationaler Gott, und aus diesem Grunde sogar im Avesta auf das engste mit Ahura verbunden, was — wie wir sahen — schon vorzarathustrisch gewesen sein mufs. Nicht viel besser macht er seine Sache, wenn er erzählt, dafs die Perser auf den Gipfeln der höchsten Berge dem Zeus (*Δία*) opferten, und dafs dies der Name sei, den sie dem ganzen Umfange des Himmelsgewölbes gäben. Soviel Worte, soviel Irrtümer. Die Perser waren ein viel zu praktisches Volk, um auf den Gipfeln der höchsten Berge zu opfern; das überliefsen sie ihren mythischen Paradhâtas, Haošyaṅha und Yima. Vielleicht hatte Herodot davon etwas gehört, ohne es zu begreifen. Sie mögen in bildlicher Rede den Himmel das Kleid ihres Gottes genannt haben, wie er für die Hebräer der Thron Jahves war, aber sie beteten den Himmel ebensowenig an, als diese es thaten. Hat er den Namen Oromazes, der doch den Griechen schon früh bekannt war, nicht gekannt oder ihn, wie er mit fremden Götternamen mehrfach that, absichtlich verschwiegen? Jedenfalls hat er von

seinem Wesen nichts begriffen. Und nun sollten wir auf Grund dieser absurden Mitteilung zu der Annahme gezwungen sein, dafs die Religion im altpersischen Reiche noch reiner Naturdienst war? Wenn wir nicht glücklicherweise aus dem Munde der Achaemeniden selbst, von Darius I. ab, vernommen hätten, dafs sie Auramazda, den Schöpfer von Himmel und Erde, verehrten, dann würde man uns jetzt gewifs noch auf die Autorität Herodots hin weismachen wollen, dafs der ganze Mazdadienst ihnen fremd war [1]). Wenn er nun weiter sagt, dafs die einzigen Götter, deren Anbetung von alten Zeiten her zu den Persern gekommen sei, die Naturgottheiten Sonne, Mond, Erde, Feuer, Wasser und Winde seien, dann hat er gut gehört, obschon es nicht ganz richtig ist, denn der Zarathustrismus hat diese alten Objekte der Verehrung assimiliert, aber dann will er dies doch sicherlich selbst nicht buchstäblich verstanden wissen, weil er an einer anderen Stelle [2]) von königlichen (θεοὶ βασιλεῖοι) und vorväterlichen (πατρῷοι) Göttern spricht. Herodot sowohl wie die Achaemeniden schweigen von den Ameša speñtas, von den Fravašis und dem Haomadienste. Aber schon Äschylus mufs etwas von diesem heiligen Tranke gehört haben. Denn wenn er in seinen „Persern" [3]) den Schatten — sei es die Uruva oder die Fravaši — des Darius durch die Ältesten anrufen läfst, und Atossa ihn durch die Darbietung eines Trankes zum Leben zurückbringen will, so ist dieser Trank kein Blut, wie bei Griechen, sondern ein Gemisch von Milch, Honig, Wein

1) Wie Herodot sich auch in anderen Punkten irrt, ist bekannt. So wenn er sagt (134), dafs bei den Medern jeder über seinen Nachbar herrschte, und die Perser diese Anarchie nachgeahmt hätten. Vom Reiche des Darius und seiner Nachfolger konnte das doch wahrlich nicht gesagt werden. Was er (139) über die Namen der Perser faselt, zeugt von vollständiger Unwissenheit.

2) 5, 106.

3) Aesch. Pers., 609—615.

und reinem Wasser, also gerade der gemischte Haomatrank, der den Nichtpriestern gereicht wurde, abgesehen davon, daſs der griechische Dichter natürlich in dem berauschenden Tranke Wein erblickt hat. Auf die Ameša speñtas, die, wie man weiſs, Plutarch schon ziemlich genau bekannt waren, kommen wir später zurück. Aber aus den oberflächlichen Mitteilungen über die Götterlehre der Perser seitens eines Schriftstellers, der sich über die Grundlage dieser Lehre und über einen der wichtigsten Yazatas in einem so groben Irrtum befand, zu schlieſsen, daſs der Mazdaismus der Achaemeniden reiner Naturdienst gewesen sei, ist nicht gestattet [1]).

In den genannten Kapiteln erwähnt Herodot auch nicht den Glauben der Perser an die Auferstehung, obwohl man in einer anderen Stelle (3, 62) eine Anspielung auf dieses Dogma zu finden meint. Sicher ist es, daſs Theopompus, der u. a. von Diogenes Laertius und Plutarch angeführt wird, davon wuſste [2]).

Auch was Herodot über den Kultus der Perser sagt, ist ebenfalls ein Gemisch von Wahrheit und Irrtum. Ihm oder seinem Gewährsmann (Hecataeus?) ist namentlich der Unterschied zwischen dem persischen und dem griechischen Kultus aufgefallen, und er läſst dies geflissentlich hervortreten. Er hat recht, daſs die Perser ihre Götter nicht gern anthropomorphisch vorstellen, denn die Bilder, welche sie hatten, und selbst die symbolische Abbildung des höchsten Gottes oder seiner Fravaši zu Persepolis sind ausländischen Ursprungs. Aber daſs sie

1) Mithra hat er wahrscheinlich mit der Sonne verwechselt, denn wenn er 1, 138 Aussatz eine Strafe für „Übertretung gegen die Sonne" nennt, so erkennen wir in dieser die Sünde des mithrôdrukhš. Sollten sich in den Heroën, welche sowohl Herodot als Xenophon in der Kyropädie von den persischen Königen verehren lassen, die Fravašis verbergen? Sicherlich wenigstens die Paradhatas und Paoiryô-ṭkaêšas, die im Farvardin-Yašt aufgezählt werden.

2) Siehe Windischmann, Zorastr. Studien, 232 ff. und die dort angeführten Stellen.

den Gebrauch von Tempeln und Altären als Wahnsinn betrachteten, wie Herodot behauptet, ist eine thörichte Übertreibung. Die Reliefs zu Persepolis stellen den König einem Feueraltar gegenüber stehend dar, und wie sollte auch in aller Welt Feuerdienst möglich sein ohne irgend welchen Altar, wäre er selbst von Asche, wie der alte Zeusaltar zu Olympia, oder von Erde oder von unbehauenem Stein? Tempel wie die griechischen hatten die Perser gewifs nicht, wohl aber, wie wir sehen werden, Gotteshäuser, wahrscheinlich Häuser für das ewige Feuer. Und die Göttin, welche Herodot Mitra nennt, hatte ihre Tempel und Bilder nicht nur in Kleinasien und Armenien, sondern sogar in Ekbatana. Die Beschreibung, welche er dann von dem persischen Opfer giebt, ist so voller Widersprüche, dafs er selbst keine klare Vorstellung davon gehabt haben kann. Zu dem, wodurch sich diese Opfer von den griechischen unterscheiden, gehört, dafs sie keine Kränze (*στέμματα*) gebrauchen und kein Feuer anzünden; und in Einem Atem sagt er, dafs der Opfernde seinen Turban mit Myrten bekränzt, und dafs das Opfertier geschlachtet und gekocht wird. Der Magus, ohne den die heilige Handlung nicht vollzogen werden darf, singt dabei eine Theogonie — und sie verehren eigentlich keine Götter als die Himmelskörper, die Elemente und den ganzen Umkreis des Himmels, wovon doch schwerlich eine Theogonie zu geben ist. Dafs sie nicht erst als Zarathustrier, sondern schon von altersher Opfersprüche und Opfergesänge hatten, wie alle Arier, scheint er nicht gewufst zu haben. Aber er ist sicher wiederum gut unterrichtet, wenn er beschreibt, wie die Stücke des Opfertieres auf das weichste Kraut (das Kuçagras der Inder, die b a r h i š, ursprünglich auch wohl ausgebreitete b a r e s m a n-Zweige bei den Persern) niedergelegt und nach einiger Zeit des Wartens von dem Opfernden mitgenommen und gebraucht wurden, wie es ihm beliebte — die Tafel für die Götter, die, nachdem sie sich daran ge-

sättigt, das materielle Teil für die Menschen übrig liefsen, von welchem, was Herodot nicht erwähnt, auch die Priester wohl das Ihrige genommen haben werden. Auch das ist richtig, dafs man nicht für sich selbst allein beten durfte, sondern für alle Perser und den König. Es ist eins der Opfer, welche neben dem Haomaopfer noch manchmal im Avesta erwähnt werden, und zwar als besonders alten, in Yazatas umgewandelten Göttern geweiht, bei denen dann aber natürlich von den Weltherrschern oder von Ahura Mazda selbst die Opfertiere zu Tausenden geschlachtet wurden [1]).

Viel besser ist der griechische Geschichtschreiber seiner Aufgabe gewachsen, wenn er die eigenartigen Sitten und Gebräuche der Perser schildert, und hier gerade stimmt das von ihm Mitgeteilte mit dem überein, was wir aus den einheimischen Quellen wissen, auch mit den Berichten anderer klassischer Schriftsteller. So, wenn er von ihrer Keuschheit in Gegenwart anderer spricht [2]), von ihrer Wahrheitsliebe [3]), ihrer Milde bei der Bestrafung von Vergehen und der Behandlung der Sklaven [4]), so dafs ein Vater- oder Muttermord bei ihnen zu den Unmöglichkeiten gehörte [5]); von ihrer Besorgnis, Flüsse, die sie vorzugsweise verehren, auf irgend eine Weise zu verunreinigen [6]). Das alles hat seine Parallelen

---

1) Was Rapp, ZDMG. XX, 80—91 aus klassischen Autoren über den persischen Kultus gesammelt hat und was er selbst über diesen Gegenstand bemerkt, verdient noch immer zu Rate gezogen zu werden, natürlich mit der nötigen Kritik.

2) 1, 133, vgl. Vend. 18, 90 und siehe vor allem auch Xenoph. Kyrop. 1, 2, 16; 8, 8, 8 und vergleiche Rapp a. a. O. S. 114 ff.

3) 1, 136, mit der Erziehung in Verbindung gebracht. Auch 3, 72. Siehe Stellen aus Xenophon, Strabo, Plato (Alcibiades) und anderen bei Rapp a. a. O. S. 103—107.

4) 1, 137, vgl. oben S. 349 f. Merkwürdig ist, dafs im Avesta von eigentlichen Sklaven nicht die Rede ist.

5) Siehe hierüber Rapp a. a. O. S. 111 ff.

6) 1, 138.

im Avesta. Bemerkenswert ist auch, was Herodot hinzusetzt, dafs sie das, was ihnen nicht zu thun erlaubt ist, auch nicht sagen dürfen, wobei man von selbst an den grofsen Wert denkt, welchen das Avesta neben gutem Denken und Handeln dem guten Reden beilegt [1]).

Natürlich hat die bei den Iraniern übliche eigentümliche Art und Weise der Bestattung die Aufmerksamkeit der Alten auf sich gezogen. Die Furcht, durch eine Leiche verunreinigt zu werden, ging so weit, dafs Darius I. kein Thor durchreiten wollte, über dem sich eine Leiche befand [2]). Herodot erzählt, dafs keines persischen Mannes Leichnam begraben wird, bevor er von einem Vogel oder einem Hunde zerrissen ist. Aber sie wollen nichts davon wissen und verhehlen es am liebsten. Nur die Magier thun es offen, und erst, nachdem die Zerfleischung stattgefunden hat, wird der Überrest in Wachs einbalsamiert und begraben [3]). Nach Strabo jedoch begruben die Magier überhaupt nicht, und er wird wohl recht haben. Er weifs sogar zu erzählen, dafs die Magier zu diesem Zwecke eine eigene edle Hunderasse hielten, und Cicero sagt dasselbe von den Hyrkaniern [4]). Man hat hierbei natürlich anf die Gräber der Achaemeniden verwiesen, um darzuthun, dafs das Avesta entweder noch nicht existierte oder bei den alten Persern keine bindende Kraft besafs. Wir müssen später hierauf zurückkommen, bemerken aber schon jetzt, dafs das Avesta selbst die Sammlung und Beisetzung der Gebeine gestattet und darüber klagt, dafs in manchen Gegenden, die übrigens Mazda angehörten, das Begraben und selbst das Verbrennen von Leichen noch vorkam [5]).

1) Ebendaselbst *ὅσσα δέ σφιν ποιέειν οὐκ ἔξεστι ταῦτα οὐδὲ λέγειν ἔξεστι.*

2) Herod. 1, 187.

3) *κατακηρώσαντες ... γῇ κρύπτουσι.* Wozu dieses Einbalsamieren von abgenagten Gebeinen in Wachs dienen sollte, ist unklar.

4) Siehe die Stellen bei Rapp, ZDMG. XX, 54 ff.

5) Vend. 1, 13 und 17. Rapp a. a. O. S. 55 ff., meint, dafs man

Ungenau ist Herodot wieder, wenn er sagt, dafs die Magier sich nicht nur von den ägyptischen Priestern, sondern von allen Menschen dadurch unterschieden, dafs sie alle Tiere töteten, nur Hunde und Menschen nicht, und selbst Vergnügen daran fänden, so viele Ameisen, Nattern und andere fliegende und kriechende Tiere zu vernichten wie möglich — denn sie werden doch keine ahurische Tiere getötet haben, abgesehen von denen, welche zum Opfer und zur Speise dienen sollten. Im übrigen aber ist die Ausnahme der Hunde und die Nennung von Ameisen und Nattern rein avestisch. Zugleich liegt hier ein Beweis dafür vor, dafs dem griechischen Autor, obwohl er von Ahriman und seinen bösen Geistern nicht spricht und der Dualismus der Perser als Lehre ihm nicht bekannt gewesen zu sein scheint, doch die aus diesem sich ergebende Praxis nicht entgangen ist.

Über die Magier geben uns die einheimischen Quellen keine Aufklärung [1]), abgesehen davon, dafs in den Inschriften des Darius Hystaspis Gaumâta der Maguš genannt wird, wodurch die Existenz einer solchen Kaste in Medopersien feststeht. Alles, was wir von den Magiern wissen können, mufs aus occidentalischen Quellen geschöpft werden. Herodot nennt sie einen medischen Stamm [2]), was wohl als eine abgeschlossene Kaste wie die brahmanische aufzufassen ist und auch wohl mit dem

---

die Sitte des Zerfleischenlassens nur in Ostirân allgemein befolgte, dafs die Magier getreulich an ihr festhielten, übrigens aber Perser und Meder von ihr abwichen. Herodot sagt jedoch deutlich, dafs alle es thaten, aber sich dessen schämten, und nur die Magier dafür eintraten. Ed. Meyer, GA. I, § 444 urteilt, dafs Herodot seinen Gewährsmann nicht verstanden, und dieser ihm nur etwas von dem vieräugigen Hunde erzählt habe. Aber wie kam er denn auf die Vögel? Weit eher sollte man bei der edelen Hunderasse, von der Strabo und Cicero sprechen, an ein solches Versehen denken. Siehe auch Maspéro, Hist. Ancienne, III, 589, n. 8 und was er dort über Dieulafoys und Malcolms Funde sagt.

1) Siehe oben S. 109 f., worauf wir jedoch später zurückkommen.

2) I, 101.

Stamme der Leviten verglichen werden kann. Sie waren wohl nicht alle Priester, aber besafsen doch das ausschliefsliche Anrecht auf die Priesterwürde, denn in Medien und Persien durfte keine religiöse Handlung, ausgenommen natürlich den häuslichen Kultus, ohne sie verrichtet werden. Bei Astyages fungieren sie als Traumdeuter, und als ihre Vorhersage nicht zutrifft, läfst der König sie spiefsen [1]). Anderswo läfst Herodot sie den Versuch machen, durch Beschwörungen einen Sturm abzuwenden [2]). Aber dennoch werden sie niemals von Griechen oder Römern, selbst nicht von hellenistischen und byzantinischen Schriftstellern, mit Wahrsagern oder Zauberern auf eine Stufe gestellt. Die Magie Zoroasters (des Propheten) des Oromazes ist der Dienst der Götter, und das persische Magus ist das lateinische sacerdos [3]). Noch in sehr später Zeit werden sie von den Bestunterrichteten streng von den Chaldäern unterschieden, die ihnen selbst in Babel unter den Achaemeniden den Vorrang abtreten mufsten; wenn sie auch im Occident von solchen, die weniger Bescheid wufsten, meist miteinander verwechselt wurden. Man sagt, aber es ist höchst zweifelhaft, dafs der König in ihren Orden aufgenommen werden mufste, und dafs er schon als Kronprinz von ihnen unterwiesen wurde, was sehr wohl möglich ist. Ebenso unsicher ist, ob sie im altpersischen Reiche schon in verschiedene Klassen geteilt waren, von denen die höheren sich eine strengere Enthaltsamkeit auferlegten [4]). Zarathustrisch klingt dies jedenfalls nicht, aber es könnte ein Überbleibsel aus der vorzarathustrischen Magie sein. Nach Xenophon soll Cyrus der Grofse

---

1) 1, 107 f. *οἱ τῶν μάγων ὀνειροπόλοι*, und 128. Vgl. Strabo 15, p. 1045.

2) 7, 191.

3) Diog. Laert. Prooem. 6, Plato, Alcib. 1, p. 122 A, Apulejus, De Magia 25.

4) Porphyrius, De abstinentia 4, 16.

die Priesterschaft und den Kultus der Magier von den Medern zu den Persern gebracht haben [1]), was sicher einen historischen Grund hat, obschon es in dieser Form nicht ganz richtig sein mag. Die Perser werden doch auch wohl vor Cyrus ihre Priester gehabt haben, sei es nun, dafs sie bei ihnen auch Magier hiefsen oder nicht, und nach Cyrus ist noch manchmal von persischen Magiern die Rede. Diese können jedoch zwar von medischer Abstammung, aber seit einigen Generationen in Persien angesiedelt gewesen sein. Wir tappen hier im dunkeln. Nur ist sicher, dafs Pasargadae [2]), der von Cyrus gegründete heilige Ort, wo er auch begraben ist, ein Mittelpunkt für den Kultus der Magier war, die dort die Könige von Persien weihten und besondere Vorrechte genossen. Unzweifelhaft waren sie im altpersischen Reiche hoch geehrt und besafsen grofsen Einflufs, aber die Könige liefsen sich doch nicht ganz von ihnen beherrschen und trugen kein Bedenken, bisweilen viele von ihnen zusammen hinrichten zu lassen, wenn sie auf diese erzürnt waren. Ihre goldenen Tage begannen aber erst seit der parthischen Herrschaft, und unter den Sâsâniden waren sie übermächtig im Staate [3]).

Ziehen wir das Resultat aus dem, was wir von den Alten über die Religion der Medoperser hören — von der der Ostiranier konnten sie nicht viel wissen — dann ist nicht zu leugnen, dafs das meiste mit der Religions- und Sittenlehre, die wir aus dem Avesta kennen, übereinstimmt. Kann man auch daraus noch nicht schliefsen, dafs dieses Avesta schon unter den Achaemeniden als

---

1) Cyrop. 8, 1, 23. War es vielleicht eine Einführung des Mazdaismus, den die medischen Magier angenommen, während die persischen sich noch nicht zu ihm bekehrt hatten? Wir können hier nur mutmafsen.

2) Rawlinson zu Herod. 1, 121 erklärt Pasargadae als Parsagadae, eine Form, die noch bei Curtius vorkommt, Parsa + gâthu (avest. gâtu) = Stätte, Ort. Geistreich, aber unsicher.

3) Siehe die Stellen bei Rapp, ZDMG. XX, 75.

heilige Schrift anerkannt war, so setzt das, was die Griechen mitteilen, doch eine Lehre und einen Kultus voraus, die mit den avestischen auf das engste verwandt sind. Die Differenzpunkte sind teils aus offenbaren Irrtümern der Berichterstatter, namentlich Herodots, teils daraus zu erklären, daſs unter den mazdayasnischen Priestern keine strikte Einförmigkeit in Vorstellungen und Einrichtungen bestanden haben kann, und das Avesta wohl für die Priester unbeschränkte Geltung besaſs, aber dem Volke gewiſs nur mangelhaft bekannt war. All' die Observanzen, an welche die Magier — und noch nicht einmal alle — sich gebunden erachteten, werden von den Laien in Persien wohl nicht genauer befolgt sein, als die Laien aller anderen Religionen dies zu thun gewohnt sind.

3. Die Religion der älteren Linie der Achaemeniden.

Über die Religion der älteren Linie der Achaemeniden, des groſsen Cyrus und seines Sohnes Kambyses, sind die Ansichten der Gelehrten sehr geteilt. Mit ebenso groſser Bestimmtheit erklären die einen sie für zarathustrische Mazdayasner, darunter keine geringeren als Eduard Meyer und Nöldeke, wie die anderen sie als Polytheisten, speziell Daêvadiener bezeichnen [1]). Die Schwierigkeit liegt in dem Mangel an Daten. Einen direkten Bericht über die Religion, der sie anhingen, geben uns die Griechen nicht. Wir müssen das, was wir wissen wollen, daher indirekt ableiten aus ihrem Verhalten gegenüber den Religionen der nichtiranischen Völker, welche sie ihrer Herrschaft unterwarfen. Es ist nicht wahrscheinlich, daſs sie in Medien oder Persien Inschriften haben einmeiſseln lassen; jedenfalls sind solche noch nicht gefunden. Persepolis, wo die meisten Inschriften der jüngeren Achaemeniden entdeckt sind, war vielleicht noch nicht

1) Zuletzt Gray, Appendix to Williams Jackson, Religion of the Achaemenian Kings, JAOS. XXI, 177 ff.

einmal gegründet, wenigstens residierten sie dort nicht, sondern am liebsten in Susa oder Babel, und Cyrus wenigstens befand sich fast immer mit dem Heere im Felde. Vielleicht wohnten sie bisweilen in Pasargadae, wo Cyrus nach dem einstimmigen Zeugnis der Antike begraben liegt und sein Grab auf Alexanders Befehl mehr als einmal von Aristobul besucht wurde. Nun hat man zwar zu Murghâb, das für die Stätte des alten Pasargadae gehalten wird, einen Pfeiler mit einem Relief gefunden, welches den König mit einem sonderbaren, meist ägyptischen Vorbildern nachgeahmten Kopfschmuck darstellt, und darunter die Worte: „Ich bin Cyrus, der König, der Achaemenide", die dann auf verschiedenen anderen Pfeilern, doch ohne Bild, wiederholt werden. Aber über seine Religion oder die des Kambyses, von dem das Monument wohl errichtet sein wird, lehrt es nichts. Es ist einfach eine sehr lakonische Grabschrift, in welcher der Fürst nicht einmal, wie in der von griechischen Schriftstellern erdachten, „König der Könige" genannt wird. Gar nicht zu reden von der Ansicht derjenigen, welche, mit aus dem Grunde, weil dieser Titel fehlt, das ganze Monument samt der Inschrift ihm absprechen und es dem zweiten Sohne des Darius Nothus, dem Bruder des Artaxerxes Mnemon, Cyrus dem Jüngeren zuweisen [1]).

1) F. H. Weifsbach, ZDMG. XLVIII, 653 ff. meint, dafs das sogenannte Grab der Mutter Salomos zu Murghâb mit Unrecht für das Grab des Cyrus gehalten worden sei, das man vielmehr in dem heute sogenannten „Gefängnis Salomos" suchen müsse. Die Pfeiler mit Inschriften in Murghâb hält er für Überreste eines oder mehrerer Paläste des jüngeren Cyrus und vermutet, dafs der mit dem Relief von seiner Mutter Parysatis zu seiner Ehre aufgerichtet sei. Schon früher hatten Lassen, Oppert, in gewissem Mafse auch Spiegel an der Identität von Murghâb und Pasargadae gezweifelt. Jedenfalls gab es in Murghâb Gebäude des Königs Cyrus, der jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach nicht der unglückliche Bruder des Artaxerxes Mnemon gewesen ist. Siehe über die Frage H. Kern, Spec. histor. exhib. scriptores graecos de reb. pers. Achaemenidarum monumentis collatos, LB.

Aber dafs Cyrus in Pasargadae, einer Magierstadt, sein Grab und vielleicht einen Palast hatte, ist nicht bedeutungslos. Man müfste sonst annehmen wollen, dafs die Magier — später, wie man mit Sicherheit weifs, die eigentlich medopersischen zoroastrischen Priester — unter seiner Regierung gerade das Gegenteil, nämlich die grimmigsten Widersacher des Mazdaismus und obendrein nicht iranischer, sondern skythischer Herkunft gewesen seien, und dafs Cyrus selbst kein Arier, sondern ein Elamiter, kein König von Persien, sondern nur ein solcher von Anzan oder Anšan, einer elamitischen Landschaft, war [1]). Diese tollen Kapriolen einer Wissenschaft, welche die historische Kritik durch Phantasie ersetzt hat, verdienen keine ernsthafte Widerlegung. In den sogenannten Annalen Nabûnâ'îds, des letzten chaldäischen Königs von Babel, die nicht auf seinen Befehl, wenigstens nicht von ihm günstig gesinnten Tafelschreibern verfafst sind, heifst Cyrus bald einmal König von Anšan, dann wieder von Persien, und als solcher ein kleiner Vasall des Astyages (Ištuvegu), was sicher nicht in geringschätzigem Sinne gemeint ist, sondern wahrscheinlich bedeutet, dafs er nur für einen geringen Teil seines Reiches dem medischen Despoten tributpflichtig war. Er war der zweite seines Namens als Herrscher über dieses Reich, aber ein Nachkomme von Hakhâmaniš, von dem auch Darius sein Geschlecht

---

1855, p. 13sq., Spiegel, Eran. Altertumskunde II, 293 und 617 ff. AP. Keilinschriften [2], 75 ff. und die dort angeführten Autoren. Es ist zu hoffen, dafs Ausgrabungen in Murghâb die erwünschte Aufklärung bringen werden.

1) Er würde dann Kuraš = kur-aš = Hirt des Landes (vgl. kurigalzu = riêu-biši) geheifsen haben. Der Name würde dann kassitisch sein, was noch nicht dasselbe ist wie elamitisch. Kuruš, wie sein Name im Persischen lautete, ist wie Kambujya rein arisch. Sayce, Fresh light from the monuments, 148 ff., bekämpft die Meinung, dafs Cyrus ein Monotheist gewesen sei, der in Babel als Bildstürmer auftrat, was man aus Jes. 46, 1—2 geschlossen haben soll. Aber wer behauptet das? Siehe auch Billerbeck, Susa, 130.

herleitet, und dieser erklärt ausdrücklich, dafs er ein Arier, Sohn eines Ariers, Perser und Sohn eines Persers sei. Obgleich er vielleicht gewöhnlich in Susa residierte, war Cyrus ebensowenig ein Elamiter als seine Grofsneffen, die sich auch gern dort aufhielten.

Man meint jedoch, dafs seine Haltung gegenüber der Religion der Babylonier und der übrigen unterworfenen Nationen, von der sein eigener, in Babel gefundener Zylinder zeugt, ihn als Polytheisten, als Verehrer nicht einer ethischen Gottheit wie Ahuramazda, sondern von Naturgöttern kennzeichne. Selbst hat er jedenfalls den Text dieser Inschrift nicht verfafst, denn es ist die Frage, ob er überhaupt die Sprache verstand. Es ist ganz wohl möglich, dafs er nicht einmal lesen konnte, wenigstens diese babylonische Keilschrift nicht. Aber er war ein zu kluger Herrscher, um sich nicht Rechenschaft von dem geben zu lassen, was in seinem Namen dem Volke verkündigt wurde. Den Inhalt des Dekretes hat er ohne Zweifel gekannt. Und er läfst zu, dafs die babylonische Geistlichkeit ihn hinstellt als von Marduk zum Befreier seines Volkes und zu der allgemeinen Herrschaft berufen; er läfst zu, dafs man ihn zu einem Verehrer dieses Gottes macht, einem Auserkorenen, der von seiner Hand ergriffen und von ihm auf seinem siegreichen Zuge nach der heiligen Stadt des Gottes gnädig geleitet wurde [1]). Konnte, so fragt man, ein frommer Zarathustrier, ein Mazdayasner dies dulden? Dann läfst er alle Lokalgottheiten von Šumer und Akkad, die Nabûnâ'îd zum Ärgernis des Herrn der Götter, des Bêl ilâni, Marduk von E-šagila, in Babel zusammengebracht hatte, auf

1) Cyl. l. 12 seq. Vgl. auch l. 22 „dessen Regierung Bêl und Nabû (d. i. Marduk von Babel und Nabû von Borsippa) liebhaben, dessen Königtum sie zu ihrem Wohlbehagen (ana ṭub libbišunu) begehrten", und l. 23 „weil ich täglich seine Verehrung beobachte" (aše'a palaḫšu) und weiter passim. Vgl. meinen Aufsatz „Cyrus de Groote en de godsdienst van Babel", in Mélanges Ch. de Harlez, 307.

dessen Befehl — was natürlich besagen will: der babylonischen Priesterschaft zu Gefallen — nach ihren eigenen Heiligtümern zurückbringen. Dabei giebt er der Hoffnung Ausdruck, dafs die in ihre Ehre und in ihre Wohnung wiedereingesetzten Götter täglich Bêl und Nạbû für ihn um ein langes Leben bitten, dafs sie so bei diesen beiden seine Fürsprecher sein und Marduks Segen auf ihn und seinen Sohn Kam̃bujya herabrufen würden [1]. Deutlich tritt hier zu Tage, dafs Cyrus in dem grofsen Gott von Babel den hohen Himmelsherrn und Schöpfer, in den Lokalgöttern aber, deren Recht auf ihre eigenen Heiligtümer er anerkannte, nur untergeordnete Wesen sah, deren Fürsprache er schätzt und die er zwar, wie der avestische Mazdayasner neben Ahura Mazda seine Yazatas, der persische Mazdayasner seine von den Vätern überkommenen lokalen und Familien-Bagas, der römische Katholik seine Heiligen, als eine Art Mittler also, verehrt, aber nicht anbetet. Von Marduk allein heifst es, dafs er ihn fürchtet als seinen Gott. Natürlich mufste nach der Lehre der babylonischen Priesterschaft mit Marduk der Gott von Borsippa, sein Sohn und erster Mittler, der Gott, welcher den Königen das Szepter verleiht, verbunden werden. Aber für den Mazdayasner des Avesta stand Mithra in einer ähnlichen Beziehung zu dem grofsen Ahura, und die Achaemeniden haben, ohne ihren mazdayasnischen Glauben zu verleugnen, dagegen auch keine Bedenken gehabt [2]. Die

---

1) Cyl. l. 35. Auch hier nennt er sich „der König, der Dich fürchtet" (šarri paliḫika).

2) Gegen diese, von mir schon in dem angeführten Aufsatze in den Mélanges Ch. de Harlez verteidigte Auffassung hat L. H. Gray, JAOS. XXI, 177 ff. Einwendungen erhoben. Seine Argumente haben mich nicht überzeugen können. Er selbst schwächt seine Behauptung, dafs Cyrus ein Daêvayasnan gewesen sei, durch das Zugeständnis ab, dafs die Mafsregeln, welche der König zur Wiederherstellung der fremden Religionen ergriff, politische Gründe gehabt hätten, und durch die Vergleichung mit dem, was Darius Hystaspis, selbst ein unverdächtiger

Exklusivität der Sâsâniden dürfen wir bei den Achaemeniden, namentlich bei den älteren von ihnen, nicht voraussetzen. Selbst als zarathustrischer Gläubiger konnte Cyrus keinen Anstofs nehmen an dem, was ihm hier in den Mund gelegt wurde, noch sein Gewissen dadurch belastet fühlen. Wir besitzen keinen direkten Beweis dafür, dafs er ein solcher gewesen ist. Aber seine Handlungsweise und sein Dekret zu Babel spricht nicht dagegen. Politische Klugheit gebot ihm, die Religion der Nation zu respektieren, deren angesehene Priesterschaft in ihm einen Erlöser von der verhafsten Herrschaft eines Königs begrüfste, welcher den Gott der Götter beleidigt und dadurch allerhand Unglück über das Land gebracht hatte. Vielleicht hat er selbst in Marduk nicht viel anderes gesehen als seinen eigenen hohen Gott unter einem fremden Namen und mit einem anderen, doch ehrwürdigeren Ritus. Möglicherweise haben die Schriftgelehrten Babels ihm diese Vorstellung an die Hand gegeben. Bekanntlich sahen sie in den Göttern ihrer Nachbarn keine anderen als ihre eigenen, nur mit verschiedenen Namen. Jedenfalls ist die von der babylonischen Priesterschaft gegenüber dem neuen Herrscher angenommene Haltung nichts anderes, als was man mit einem glücklichen Ausdruck „priesterliche Diplomatie" genannt hat [1]).

Mazdayasner, später ebenfalls aus Politik that. Er führt selbst Antiochus Soter an, p. 179 n., der in Babel nicht anders handelte, der zwar ein Polytheist, aber ein Hellene war und nur als Fürst, ebenfalls aus politischen Gründen, Nabû seine Huldigung darbrachte.

1) Th. Nöldeke, Aufsätze zur pers. Geschichte, 22. Mit Recht meint er, dafs das Dekret des Cyrus keinen „historisch Geschulten" in Verlegenheit bringen sollte. Dadurch, dafs die babylonische Priesterschaft ihn zu einem Bekenner Marduks machte, wird er es noch nicht, ebensowenig wie Kambyses (Darius, Xerxes) und die römischen Kaiser in Ägypten. N. vermutet, dafs das, was er den babylonischen Götzendienst nennt, Cyrus imponiert habe. Ich füge hinzu, dafs er in Elam an solch einen Kultus wohl gewöhnt war.

Sahen die Priester Babels in dem siegreichen Eroberer einen Befreier von dem Joch, unter dem sie seufzten, nämlich der Herrschaft eines Königs, der ihren Gott nicht ehrte, so begrüfsten die von den Babyloniern unterdrückten und ins Exil geführten Völker in ihm den Erlöser aus ihrer Sklaverei. Hat er diese Hoffnung nicht getäuscht, hat er — wie meiner Meinung nach feststeht — Befehl gegeben, sie mit ihren Göttern oder Heiligtümern nach ihrer Heimat zurückzuschicken, dann ist dies auch eine That erleuchteter Politik gewesen, ein Bruch mit der Staatsraison der alten Assyrer und Chaldäer. Wie die babylonischen Tafelschreiber ihn hinstellten als gerufen, auserkoren und geleitet von Marduk, so sagt der hebräische Prophet dasselbe von ihm als dem Berufenen und Günstling Jahves, was mir undenkbar erscheint, wenn er nicht gewufst hätte, dafs dieser Fürst, obgleich er Jahve nicht kannte, bevor dieser ihn rief, kein Götzendiener war, wie die Bedrücker seines Volkes [1]).

Kambyses hat keine persischen oder babylonischen Inschriften hinterlassen, wenigstens sind sie nicht auf uns gekommen, aber ägyptische Inschriften zeugen von ihm, und Herodot hat viel über ihn zu berichten. Es ist wahrscheinlich, dafs er zu Lebzeiten seines Vaters mit dem Unterkönigtum von Babel bekleidet wurde, und er wird dort wohl dieselbe Politik befolgt haben wie Cyrus. An dem Kultus des Nabû scheint er thätigen Anteil genommen zu haben [2]). Was von seinem Zuge nach und seinem Aufenthalt in Ägypten erzählt wird, stellt uns vor grofse Rätsel und ist auf sehr verschiedene Weise erklärt. Es heifst, dafs er anfänglich Psammenites mit grofser Milde behandelte, ihn aber schliefslich tötete,

1) Ausführlicher habe ich dies besprochen in meinem Artikel „Cyrus“ in Cheyne's and Black's Encyclopaedia Biblica.

2) Nabûn.-Cyr. Cyl. Col. III, l. 24 sqq. Die Stelle ist sehr beschädigt, aber dafs Kambyses einen Tempel betrat und Nabû verehrte, ist noch deutlich zu erkennen.

als die Gefahr eines Aufstandes drohte. Er soll aus reiner Rachsucht die Leiche des Amasis verbrannt haben, was Herodot zu der Bemerkung Anlafs gibt, dafs dies sowohl in den Augen der Ägypter als in denen der Perser eine grofse Sünde sei, da die letztgenannten das Feuer für einen Gott hielten und keine menschliche Leiche verbrennen dürften [1]). Er soll ferner eine Expedition nach dem Orakel des Amun-Rê in der Oase gesandt haben, mit dem Auftrage, den dortigen Tempel zu verbrennen. Dann, von einem unglücklichen Zuge nach Äthiopien zurückgekehrt und Memphis in festlicher Freude über die Weihe eines neuen Apis antreffend, soll er dies für Schadenfreude über seine Niederlage gehalten und in seiner üblen Laune dem heiligen Stier eine solche Wunde beigebracht haben, dafs er am folgenden Tage starb [2]). Endlich soll er sich nicht gescheut haben, die Zwergbilder des Gottes Ptah in Memphis zu verspotten und zu verbrennen. Dies ist das Bild, welches Herodot, natürlich auf die Autorität seiner ägyptischen Gewährsmänner hin, von Kambyses entwirft: Ein Frevler am Heiligen und ein Bilderstürmer, der in seinem blinden Zorne nicht nur die unterworfene Nation in dem kränkt, was ihr am höchsten steht, sondern sogar die religiöse Überzeugung seines eigenen Volkes nicht achtet. Das letztere würde verbieten, in all' diesen Gewaltthaten das fanatische Eifern eines frommen Mazdayasners gegen den Aberglauben der Ägypter zu sehen, wenn es historisch wäre [3]). Aber es ist aller Grund vorhanden,

---

1) Herod. 3, 15—16.

2) Herod. 3, 25 und 27 ff.

3) Brugsch, Geschichte Ägyptens [2], 745 f. hält die Erzählung von der Tötung des Apis für ein ägyptisches Märchen. Meyer, Geschichte Ägyptens, 389, erachtet die Verbrennung der Leiche des Amasis für unhistorisch und das, was die Ägypter Herodot über Kambyses erzählten, für übertrieben. Wiedemann, Äg. Geschichte, 568 f., meint auf Grund von Mitteilungen Uza-Hor's, des ägyptischen

um es zu bezweifeln. Selbst die Tötung des Apis ist nicht ganz sicher. In den offiziellen Texten von Memphis und Saïs wird Kambyses geschildert wie Cyrus in Babel, nämlich als ein getreuer und demütiger Diener der ägyptischen Götter. Es giebt sogar eine echte Stele aus seiner Regierung, die ihn darstellt, wie er vor einem Apis kniet. In der dazu gehörigen Inschrift heifst er der Lebenspender, wie er auch sonst mit den Titeln der ägyptischen Könige geschmückt wird, und es wird hinzugefügt, dafs die Begräbnisstätte des Apis von Seiner Majestät bereitet wurde [1]). Hat er wirklich Gewalt verübt gegen den immer wieder auflebenden Ptah, dann kann diese Inschrift den Zweck gehabt haben, die Greuelthat zu sühnen. Offizielle Wahrheit, um die Gemüter zu beschwichtigen, wie sie heute noch üblich ist. Die führende Priesterschaft — und das war in dieser Zeit die von Saïs und Memphis, namentlich die erstgenannte — hatte Interesse daran, mit dem jeweiligen Herrscher auf gutem Fufse zu stehen und seine Gunst zum Vorteil ihrer Tempel und Kulte zu fruktifizieren. In Wirklichkeit ist Kambyses noch viel weniger ein Anbeter von Ptah oder Neit oder irgend einer anderen ägyptischen Gottheit gewesen. Hat auch der verhaltene Groll der Priester und der Hafs des Volkes das Bild dieses Eroberers zu schwarz gemalt, so darf man doch annehmen, dafs er seine Geringschätzung für den kaum symbolisch verhüllten Fetischismus der Ägypter nicht immer zurückzudrängen vermocht hat. Er war nach allem, was wir von ihm wissen, ein leidenschaftlicher Mann, der sich von seinen Launen beherrschen liefs und, wenn er verstimmt war, nicht mehr daran dachte, was Vorsicht und

---

Priesters, dafs die Frevel, welche von den persischen Soldaten in Saïs verübt wurden, vom Könige mifsbilligt und bestraft seien.

1) Brugsch, a. a. O. 746. Wiedemann, a. a. O. 627 f. Ed. Meyer, a. a. O. 389. Der eine liest das vierte, der andere das sechste Regierungsjahr.

Politik ihm geboten. Man hat ihn sogar für wahnsinnig gehalten, was aber durch nichts bewiesen wird. Dafs er vor Gewaltthaten nicht zurückschreckte, beweist die Ermordung seines Bruders, dem er nicht traute. Jedenfalls aber spricht das, was von ihm berichtet wird, mehr für die Wahrscheinlichkeit, dafs er — wenn auch kein Bekenner im Sinne des Avesta — so doch ein Mazdayasner gewesen ist; und was die ägyptischen Priester in öffentlichen Urkunden von ihm zu sagen belieben oder ihm in den Mund legen, spricht ebenso wenig dagegen, als das, was man in Babel seinem Vater zuschrieb, gegen den Mazdaismus des letzteren [1]).

4. Die Religion der jüngeren Linie der Achaemeniden.

In allen Inschriften, welche die jüngere Linie der Achaemeniden hinterlassen hat, ist die Gotteslehre nicht wesentlich verschieden. Dasselbe Bekenntnis, welches Darius Hystaspis und Xerxes beständig wiederholen, findet man noch buchstäblich wieder an der Spitze einer Inschrift des Artaxerxes Ochus (Astakhšathra vahuka). Ganz natürlich, denn es stand fest und war zu einer unveränderlichen Formel geworden. Der einzige Unterschied ist, dafs der letzterwähnte Fürst den Gott Mithra, und dafs schon sein Vater Mithra und Anâhita mit Namen nennt, sie also nicht, wie ihre Vorgänger, nur von Göttern im allgemeinen reden. „Der grofse Gott" [2]), so lautet dieses jedesmal wiederholte Bekenntnis, „ist Auramazda, der diese Erde schuf, der diesen Himmel schuf, der das Glück [3]) schuf für den Menschen", und sie fügen hinzu,

1) Gray, a. a. O., findet sich mit Kambyses etwas allzu bequem ab auf Grund der naophoren Statuette von Saïs. Hier ist doch kein wesentlicher Unterschied gegenüber dem Mazdayasner Darius zu konstatieren.

2) Die gewöhnliche Übersetzung von B a g a v a z r a k a A u r a m a z d â: „ein grofser Gott ist A." kann nicht richtig sein, da von anderen Göttern nicht die Rede ist.

3) Š i y â t i š ist der göttliche Segen, das Glück. Vgl. Dar. Persep. a

dafs dieser selbe Gott sie zum König gemacht habe, „einem König, einem Gebieter über viele". In seiner Grabschrift sagt Darius I.: „Als Auramazda diese Erde in Verwirrung erblickte" — womit er anspielt auf die Verwirrung, in welcher sich das Reich während der letzten Jahre des Kambyses befand, und die Aufstände, welche er selbst im Beginne seiner Regierungszeit zu dämpfen hatte — „vertraute er sie mir an, machte er mich zum Könige ..... durch den Willen Auramazdas brachte ich sie zu Ruhe" [1]). Ihn ruft er an in der Verlegenheit, und der Gott kommt ihm zu Hilfe [2]). Alles, was er that auf allerlei Weise, hat er verrichtet gemäfs dem Willen Auramazdas [3]), und darum that er mehr als die Könige, seine Vorgänger [4]). Und diese Hilfe Auramazdas hat er dem Umstande zu danken, dafs er nicht streitsüchtig, kein Lügner oder Despot war und nach dem Gesetz [5])

(I. Pers.), 22—24, „wenn das persische Volk (oder: Heer) beschirmt (in Sicherheit) ist, so wird im Laufe der Zeit das Glück (šiyâtiš) herabkommen auf dieses Haus, durch Aurâ." Aurâ, von Spiegel als Vocat. aufgefafst, besser aber als Instrument., kann wohl nur Auramazda sein.

1) NR. a. 1 und passim.

2) Die letzten Worte lauten buchstäblich: „stellte ich sie wieder an ihren Ort", was eine Nachahmung des in den assyrischen Inschriften hundertemal vorkommenden ana ašrašu utîr zu sein scheint. Vgl. auch Beh. col. 1, l. 10.

3) Beh. col. 1, § 14 und 18.

4) Beh. col. IV, § 58. Damit ist natürlich nicht gesagt, dafs diese Vorgänger keine Mazdayasner gewesen seien.

5) Beh. col. IV, § 62, abaštâ(m), oder nach anderer Lesart abišta(m), wird im babylonischen Texte wiedergegeben durch ina dênâtu, in dem sogenannten neususischen durch pâturukku, das beides bedeutet: „nach dem Gesetz". Man hat natürlich sofort an das Avesta gedacht, und es ist wohl sicher dasselbe Wort. Damit ist aber natürlich nicht der Codex gemeint, den wir heute noch unter diesem Namen besitzen. Wenn Darius hinzufügt, „dafs er keine Gewalt geübt habe gegen šakauri und ... huvatam", so gehört die Phantasie Opperts dazu, um in diesen noch unerklärten und nirgends sonst vorkommenden Wörtern neben dem Avesta den Kommentar, das Gebet und

regierte. An diesen Gott richtet er sein Gebet, dafs er ihn selbst, sein Haus und sein Land beschützen möge, und seine letzte Ermahnung an seine Unterthanen ist: „O Mensch, halte die Gebote Auramazdas nicht für abschreckend (eigentlich: stinkend), verlafs den rechten Pfad nicht und sei nicht widerspenstig!" [1])

Ganz in demselben Geiste redet Xerxes in den viel weniger ausführlichen Inschriften, die wir von ihm besitzen. Auch er erklärt, dafs er nichts zu Stande gebracht habe ohne den Willen Auramazdas, und ruft dessen Schutz an für sein Reich und für die Gebäude, welche er und sein Vater in Persepolis errichtet haben [2]).

Man mufs dem klaren Sinne dieser Texte Gewalt anthun, um in dem hier bekannten Gott Auramazda einen Naturgott zu sehen. Ausdrücke und Vorstellungen, wie man sie hier antrifft, gehören ausschliefslich zu einer ethischen Religion. Der neususische oder elamitische Übersetzer, der wohl wufste, dafs die in Susa residierenden persischen Fürsten eine andere Religion hatten als die seiner Landsleute, fügte hinter den Namen Uramašta, wie Auramazda in seiner Sprache heifst, ein „der Gott der Ariyer" [3]), also der Nationalgott des herrschenden Volkes und des Königshauses.

Allerdings sprachen die Achaemeniden auch noch von anderen Göttern. Dafs sie Auramazda „den gröfsten

---

selbst die Übersetzungen finden zu wollen. Jedenfalls ist mit abašta ein heiliges Gesetz gemeint, im Unterschied von dem in § 64 genannten „Firman" Auramazdas: hyâ auramazdâhâ framâna. Williams Jackson, JAOS. XXI, 169 verwirft mit Recht die von Foy KZ. XXXV, 45 vorgeschlagene Emendation arštâm statt âbaštâm.

1) NR. l. 51 seq. und 58. „Nicht widerspenstig", nach der Lesung Weifsbachs ma stakava, vgl. Skr. stak, „widerstehen, sich widersetzen". Spiegel liest: ma starava, „sündige nicht".

2) Xerx. Persep. a. (D), l. 15. Vgl. auch b., c. und d. (A).

3) ^{an}nap ^{m}arriyanam, Beh. col. III, § 50 und 51. Schon Windischmann hat mit Recht eingesehen, dafs wir es hier mit keinem Naturgott zu thun haben, Zor. Studien, S. 121 f.

der Götter" nennen [1]), ist kein Beweis gegen ihren relativen Monotheismus, denn darin liegt nur, daſs er für sie der gröſste aller Götter war, ohne Rücksicht darauf, ob sie diese auch verehrten. Im Exodus wird von Jahve dasselbe gesagt, und mehr als einmal heiſst dieser selbst „Gott der Götter" [2]). Wichtiger aber ist, daſs die Inschriften wiederholt Ausdrücke enthalten wie diese: „Auramazda mit den Stammgöttern", oder „mit den anderen Göttern, die da sind", oder „mit den anderen Göttern", oder einfach „mit den Göttern", deren Schutz die Könige also gleichfalls anriefen und die sie folglich mit verehrten. Und beide Artaxerxes II. und III. heischen auch Schutz, der eine von „dem Gotte Mithra", der andere von den beiden Gottheiten Mithra und Anâhita, wenn sie auch Auramazda als dem Höheren den Vortritt lassen [3]). Doch wir können selbst von zarathustrischen Mazdayasnern nichts anderes erwarten. Auch das Avesta, speziell das jüngere, stellt neben Ahura Mazda eine

---

1) Dar. Persep. d. (H Sp.) § 1. Xerxes, Elv. § 1, hya mathišta bagânâm.

2) Exod. 18, 11. Jos. 10, 17. Ps. 136, 20 und 50, 2.

3) Hadâ bagaibiš vithibiš bedeutet sicher „mit den Göttern des Stammes", oder vielleicht „des (Königs-) Hauses". Vitha, vithiyâ kommen in dieser Bedeutung mehrfach vor. G. Hüsing, Die iranischen Eigennamen in den Achaemenideninschriften, S. 25, will vitha mit visa = vispa gleichsetzen, entweder visaibiš oder vithaibiš lesen und einfach „alle" übersetzen. Er verweist darauf, daſs dies auch in den babylonischen und neususischen Texten vorkommt, hat aber nicht bemerkt, daſs da, wo diese itti ilâni gabbi und [an]nap marpepta-itaka haben, im persischen Text allein hada bagaibiš steht. Siehe Xerxes Persep. E a, 18; E b, 26 sq.; A, 28 sq., C a, 12 und 15, C b, 21—25. Windischmann erinnert an die θεοὶ πατρῷοι der Achaemeniden bei Xenophon. Bartholomae, GR. der iran. Philol. 1, 226 und schon Irân. Forschungen 8, 251 f., Darmesteter ZA. III, 364 suiv. und unlängst noch Gray, JAOS. XXI, 182 sind derselben Ansicht wie Hüsing. Die Sache ist nicht ohne Belang, aber auch wenn es = „alle Götter" wäre, so würde dies die Achaemeniden noch nicht zu gröſseren Polytheisten machen als die avestischen Atharvans.

grofse Anzahl Yazatas, wennschon es ihn stets über diese erhebt, und enthält nicht wenig an sie gerichtete Anrufungen und Lieder zu ihrer Ehre. Wir brauchen kaum daran zu erinnern, dafs gerade Mithra und Anâhita zu den vornehmsten dieser Yazatas gehörten und beiden je ein bedeutender Yašt gewidmet war. Von der Zweieinigkeit Mithra-Ahura haben wir bereits gesprochen. Der strengste Atharvan würde die Achaemeniden, wenigstens auf Grund ihrer Inschriften, nicht für Ketzer haben erklären können.

Wohl nennen sie sich weder Mazdayasner [1]), noch Zarathustrier, wie das Glaubensbekenntnis es hat. Aber eine vollständige theologische Konfession kann doch in Urkunden wie diesen nicht erwartet werden. Niemand bezweifelt, dafs Açoka wenigstens während seiner letzten Regierungsjahre ein Buddhist gewesen ist, und in früherer Zeit scheint er sich den Jainas angeschlossen zu haben, aber nie nennt er sich einen Jaina oder einen Bauddha. Sogar die sehr orthodoxen Sâsâniden nennen sich auf ihren Münzen und in ihren Inschriften zwar m a z d a y a s n, aber ohne weiteren Zusatz, niemals ahurisch oder zarathustrisch, wie das Glaubensbekenntnis es fordert. Die Achaemeniden brauchten sich indessen nicht so zu betiteln. Sie zeigen deutlich, dafs sie es waren, und zwar in dem Geiste der zarathustrischen Religion. Die Lehre über Auramazda, den Schöpfer Himmels und der Erde, des Menschen und der Segnungen, die dieser empfängt; dessen Wille in allem geehrt und befolgt werden mufs; der den Königen ihre Herrschaft geschenkt hat und ihnen beisteht im Kampfe gegen die Feinde des Reiches und die Rebellen, lauter Lügner, die sie sind; der Fürst und Land beschirmt gegen das Böse und gegen Dä-

---

1) A u r a m a z d i y a t a i y i y a u. s. w. wird von einigen übersetzt: „als Auramazdaverehrer schwöre ich", aber es ist sehr zu bezweifeln, ob dies richtig ist.

monen wie Haina, Dušiyarâ und Draugâ [1]) — diese Lehre unterscheidet sich nicht wesentlich von der zarathustrischen, wie wir sie aus dem Avesta kennen. Die starke Abneigung gegen Lügen und Betrug, aus denen Darius alle Bosheit und besonders alle Widersetzlichkeit gegen seine Autorität, jede Empörung herleitet, und seine Ermahnung, stets den rechten Pfad inne zu halten, sind charakteristisch avestisch und zarathustrisch [2]). „Auf die Lügen passe streng auf. Einen Mann, der ein Lügner ist, strafe solchen streng", so heifst es in der grofsen Inschrift von Behištân [3]). Und wer nur den 4. Fargard des Vendidâd oder den Mihir-Yašt gelesen hat, der weifs, wie streng auch das Avesta gegen alle Lügen, Betrug und Treubruch vorgeht [4]).

Von gröfserem Belang für die Frage, inwieweit der Mazdadienst der Achaemeniden jüngerer Linie mit den orthodox zarathustrischen Vorschriften und Gebräuchen übereinstimmte, ist der Bericht Darius' I. über den Magier, der sich an Stelle von Kambyses' ermordetem Bruder Bardiya auf den Thron geschwungen hatte und von Darius unter Beihilfe der Häupter der übrigen

1) Haina, av. haêna, das (feindliche) Heer, die Horde, kommt im Avesta nicht als Daêva oder Drukhš vor, sondern dem Anschein nach nur als eine feindliche Armee. Hier bei Darius kann nur ein böser Geist damit gemeint sein, zunächst wegen des Zusammenhanges und sodann, weil ein Feldherr wie Darius mit feindlichen Heeren wohl Rat wufste und damals wenigstens keinen feindlichen Einfall einer Grofsmacht zu fürchten hatte. Darmesteter denkt an turanische Horden, aber von diesen hatte Darius nichts mehr zu besorgen. Dušiyara und Draugâ sind hier, ebenso wie Duzhyairya und Draogha, ihre Äquivalente im Avesta, Dämonen.

2) William Jackson, a. a. O. p. 171 vergleicht sehr richtig pathim tyãm rastâm der Inschrift mit dem gewöhnlichen avestischen razištem pantâm.

3) Beh. col. IV, l. 37 sq.

4) Windischmann, Zor. Stud. p. 121 ff. hat eine Menge Übereinstimmungen, auch in Ausdrücken, zwischen den Inschriften und dem Avesta aufgezählt, von denen die meisten noch Beachtung verdienen.

adligen Häuser Persiens überrascht und getötet wurde. Schade, dafs diese Mitteilung so kurz und dunkel ist. Nachdem er die Tötung des Usurpators erzählt hat, fährt der König folgendermafsen fort: „Damals habe ich die âyadanâ's, die Gaumâta der Maguš zerstört hatte, (wieder) gemacht“ [1]). Was nun weiter folgt, ist historisch von Gewicht, aber zum Teil auch sehr dunkel; wir können es jedoch auf sich beruhen lassen, weil es in keiner Beziehung zur Religion steht.

Jedenfalls waren die âyadanâ's, die Gaumâta verwüstet hatte und Darius wiederherstellte, eine Art Tempel, denn die beiden anderen Texte, sowohl der semitische als der neususische, geben dies Wort durch „Gotteshäuser“ wieder, womit in der Regel Tempel gemeint werden [2]). Und nun bezeugen nicht nur Herodot und

1) Beh. col. I, l. 63 sqq. Mit Recht verbindet W. Foy, ZDMG. LVI, 341, âyadanâ mit dem voraufgehenden adam akunavam, und niyatrárayam mit dem folgenden Satzteil. Auf diese Anordnung gründet sich auch meine Übersetzung. Man vgl. abgesehen von den Übersetzungen in den Ausgaben von Spiegel und Weifsbach W. Foy in KZ. 33, 419 f. und ZDMG. L, 132 ff. Dagegen Justi, ZDMG. LIII, 89 ff. Gegen ihn und Bang (Mélanges de Harlez, p. 10) wiederum Foy, ZDMG. LIV, 341 ff. Das Übrige in § 14 ist deutlich genug. Darius sagt, dafs er alles in Medien und Persien wieder auf den alten Fufs brachte und mit Anspannung aller Kräfte für sein Haus den Platz, den es früher eingenommen, und dessen der Magier es beraubt hatte, zurückeroberte.

2) Es giebt in den Achaemenideninschriften noch ein paar andere Wörter, die man wohl als „Tempel“ aufgefafst hat. So apadana, Artax. Sus. a., 3 und Hamadan 5, womit jedoch ein Palast gemeint zu sein scheint, wenigstens ein so eigenartig persisches Gebäude, dafs der babylonische Text es unübersetzt läfst (šum apadana). Ferner tacara, in der babylonischen Übersetzung einfach bitu, Haus, also eine fürstliche Wohnung. Im Neupersischen ist tajar ein heizbares Winterhaus oder ein Sommerhaus, im Armenischen hat es neben der Bedeutung „Palast, Haus, Efssaal“ u. s. w. auch die von „Tempel“. Siehe H. Hübschmann, Armen. Grammatik I, 1, 251. Anders ist es mit âyadanâ, das wegen des babylon. bitâti ša ilâni als „Tempel“ oder „Heiligtümer“ genommen werden mufs und nicht, wie Oppert will, mit „Altar“.

Xenophon, sondern auch Strabo noch um soviel Jahrhunderte später, dafs die Perser eigentlich keine Tempel, sondern nur „heilige Stätten“ kennen; und noch Clemens Alexandrinus [1]) beruft sich auf das Zeugnis Dinons, des Vaters von Alexanders Arzt Klitarch, dafs die Perser unter freiem Himmel opferten und keine Bilder gebrauchten. Auch das Avesta erwähnt nichts davon. Pausanias, im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, ist der erste, der von persischen Tempeln spricht; und dafs sie unter den Sâsâniden und selbst unter den späteren Arsaciden auch für den zarathustrischen Kult vorhanden waren, ist sicher. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? Ich meine, dafs Dieulafoy darauf die rechte Antwort gegeben hat. Wir haben schon bemerkt, dafs der reine Feuerdienst, nämlich das Unterhalten und Reinerhalten und somit Verehren des heiligsten aller Feuer, des Feuers Verethraghna und der Daityô-gâtu, ein Dienst, welcher lediglich der Fürsorge der Priester, der Atharvans anvertraut war, unterschieden werden müsse von dem Feuerdienst des Königs, wie er auf den Reliefs in Persepolis abgebildet steht und wie er auf den Altären vollzogen wurde, welche der Fürst selbst auf seinen Kriegszügen mit sich führte, und die bei Aufzügen vor ihm hergetragen wurden, aber vor allem auch von den eigentlichen Opfern, bei welchen Tiere den Göttern zur Speise dargebracht wurden. Diese letztgenannten fanden unter freiem Himmel statt, und zu diesem Zwecke dienten die erhöhten Stätten, auch Feuerstätten (ateš gah) genannt, welche man noch bei Nakš-i-Ruštem und anderswo in Irân antrifft, auf denen aber kein ewiges Feuer unterhalten, sondern nur zeitweilig ein Feuer angezündet wurde, um das Opferfleisch zu bereiten. Er wies nach, dafs jenes ewige Feuer, das nicht nur nicht ausgehen durfte,

---

übersetzt werden darf. Das Wort kommt von yad = yaz, „opfern, anbeten“.

1) Cohort. ad Gentes, c. 5.

sondern auch von aller Befleckung rein erhalten werden mufste, so dafs dem Priester selbst ihm zu nahen nicht gestattet war, ehe er alle Vorsorge getroffen hatte, damit es weder durch seinen Atem noch durch seine Berührung befleckt würde, in Persien mit seinem rauhen und regnerischen Klima nicht im Freien unterhalten werden konnte, sondern einen streng abgeschlossenen und gedeckten Raum erforderte. All die Vorschriften des Avesta über dies heiligste aller Feuer setzen einen solchen umschlossenen Raum voraus, obschon niemals davon die Rede ist. Diese nur für Priester zugängliche Wohnung des heiligen Feuers ist mit dem erwähnten Âyadana gemeint. Dieulafoy meint sogar, die Überreste eines solchen Gebäudes aus der Zeit des Artaxerxes Mnemon in Susa gefunden zu haben [1]). Wir brauchen daher die Berichte der Alten über das Fehlen von Tempeln bei den Persern nicht zu verwerfen, zumal ein Gebäude wie das genannte in den Augen der Griechen weder ein Tempel (*ἱερόν*), noch — wegen des Mangels eines Götterbildes — ein Heiligtum (*ναός*) war, und sie aller Wahrscheinlichkeit nach nie ein solches gesehen, ja vielleicht nicht einmal davon gehört hatten.

Indessen bleibt noch die Frage, was den Magier Gaumâta bewogen haben kann, die Âyadanas der Perser zu zerstören, obwohl er doch, nach der sicher richtigen Mitteilung Herodots [2]), den Priesterschaften abgöttischer Tempel allerhand Gunsterweise zukommen liefs. Dieulafoy gründet darauf eine komplizierte Hypothese, welche nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit für sich hat und jedenfalls diese That Gaumâtas nicht erklären kann. Die Magier sollen Vorkämpfer des alten Naturdienstes und Dualisten gewesen sein, die sowohl Speñta mainyu als

---

1) Dieulafoy, L'Acropole de Suze, p. 390 suiv. Dafs das in Susa entdeckte Gebäude ein âyadana gewesen ist, ist nicht unwahrscheinlich, aber nicht vollkommen sicher.

2) Herod. 3, 7.

Aṅra mainyu verehrten und den ersteren noch nicht mit Auramazda identifizierten, sondern Abscheu vor dem Feuerdienst empfanden, wie dieser im Avesta angeordnet und dann auch von den Persern ausgeübt wurde. Deshalb waren die Âyadanas ihm ein Dorn im Auge. Aber es ist verkehrt, für das Vorgehen des Usurpators irgend eine religiöse Ursache zu suchen. Hatte er doch allen Grund, um die Thatsache zu verbergen, daſs er ein Magier war, denn er spielte die Rolle des Bruders von Kambyses, eines Persers, so daſs er weder als Priester gegen einen in seinen Augen ketzerischen Kultus, noch als Meder gegen die persische Nationalität wüten konnte, ohne sich zu verraten [1]. Darius sagt auch ausdrücklich, daſs er alles wieder zurechtgebracht habe in Persien, Medien und den anderen Ländern. Den wirklichen Hergang der Sache können wir nicht wissen, wegen der Undeutlichkeit und Verdorbenheit eines Teils des Textes. Aber daſs die von dem falschen Bardiya ergriffenen Maſsregeln lediglich ein politisches Ziel verfolgten und hauptsächlich gegen den legitimen Nachfolger des Kambyses gerichtet waren, mit anderen Worten gegen seine nächsten Verwandten, von denen er annehmen konnte, daſs sie ihren Anspruch auf die Regierung geltend machen würden, und gegen die adligen Familien, welche sie unterstützten, darf wohl als sicher betrachtet werden. Das ist auch die Bedeutung der vollkommen deutlichen Worte, mit denen Darius die Erzählung seiner Restauration beschlieſst: „Ich strengte mich an nach dem Willen Auramazdas, damit Gaumâta der Maguš dieses

1) Dies hat auch richtig gesehen Maspero, Histoire ancienne etc.[4] III, 671 suiv., obwohl ihm nicht zugegeben werden kann, daſs Gaumâta selbst kein Meder gewesen, sondern in Persien geboren sei, in Pisyauvada (was Spiegel für Pasargadae hält). Er zieht nur von dort mit seinem Heere aus, Beh. I, 36, wie später auch Vahyazdata, der sich gleichfalls für Bardiya ausgab, sich dorthin zurückzog, Beh. III, 42. Bardiya-Gaumâta wohnt und stirbt in Medien, Beh. I, 58 f.

unser Haus nicht wegnähme." Und so war auch der Mord der Magier, welcher dem Falle des Betrügers folgte, nicht von Religionshafs eingegeben, sondern einfach die Rache für den Versuch, den einer von ihnen, natürlich mit ihrer Unterstützung, unternommen hatte, unter dem Namen des jüngsten der Achaemeniden älterer Linie der Herrschaft des ganzen Hauses Hakhâmaniš ein Ende zu machen und vielleicht dann schliefslich die medische Hegemonie wiederherzustellen [1]). Denn dafs dies seine geheime Absicht war, ist nicht unwahrscheinlich, und auch Herodot weifs zu berichten, dafs sein Pseudo-Smerdis gerade die Perser ausschlofs von den Gunstbezeigungen, wie Freiheit von Lasten und Heeresdienst, welche er den Bewohnern der anderen Provinzen zu teil werden liefs. Wie dem auch sei, unbeschadet der jährlichen Gedenkfeier der Magophonie blieben die Magier die privilegierten Priester, auch in Persien, und ihr Name noch bis auf den heutigen Tag der geehrteste in der zarathustrischen Hierarchie. Nur war ihnen endgültig die Lust benommen, sich auch der Staatsgewalt zu bemächtigen, solange die Achaemeniden auf dem Throne safsen.

Man hat grofses Gewicht darauf gelegt, dafs die Achaemeniden in ihren Inschriften Aṅra mainyu nicht nennen und bringt dies in Verbindung mit dem, was Herodot über ein von dem Perserkönige dem unterirdischen Gotte gebrachtes Opfer berichtet, wie eine Anrufung des Areimanios auch ein einziges Mal auf den Monumenten der Mithrasmysterien vorkommt. Natürlich

---

1) Teilweise ist dies in Übereinstimmung mit dem, was schon Maspero, Histoire Ancienne4 III, 671 suiv. und J. Marquardt, Fundamente israelitischer und jüdischer Geschichte, 48, Anm. 3 gesehen haben. Vgl. Darmesteter in JAs. 1894, III, 530 suiv. Man erinnere sich, dafs Hystaspes nach Herodot 3, 70 unter Kambyses Satrap von Persien war. Die mehr als kühne Hypothese, dafs er und somit auch Darius nur entfernte Verwandte des Königs waren, Winckler, Unters. altorient. Gesch. 126—128, ist gänzlich aus der Luft gegriffen.

könnte dies nur von Darius gelten, denn die Denksteine von Gebäuden oder Sälen und die Grabschriften, kurzum die knappen Texte seiner Nachfolger können hier nicht in Betracht kommen. In der That, wie er von Hainâ, Dusiyâra, Draugâ redet, so hätte er auch Aṅra mainyu erwähnen können. Aber ein argumentum e silentio bedeutet nicht viel, wenn man nicht nachzuweisen vermag, dafs das Stillschweigen nicht auf Zufall beruht. Und das kann man hier nicht nachweisen. In der That ist über den scharf ausgeprägten Dualismus Ahura Mazda-Aṅra mainyu des jüngeren Avesta das letzte Wort noch nicht gesprochen. Er ist auch in diesem nicht durchaus allgemein und am meisten ausgebildet in den offenbar jüngsten Teilen oder in prosaischen Einschiebseln zwischen dem metrischen Text, die sich leicht als solche erkennen lassen. Vielleicht hatte er zur Zeit des Darius seinen Weg zu den Persern noch nicht gefunden, und war Aṅra mainyu für sie noch das, was er ursprünglich war, der unterirdische Todesgott. Wir behaupten keineswegs, dafs den Persern jener Tage das Avesta, wie wir es besitzen, schon bekannt, und die in ihm enthaltene Lehre normativ gewesen sei, sondern sind vielmehr geneigt, das Gegenteil anzunehmen. Was unserer Meinung nach feststeht, ist folgendes: die Achaemeniden waren nicht nur Mazdayasner, sondern Zarathustrier. Wer von Auramazda so spricht wie sie, kann nichts anderes sein als dies. Und was das andere argumentum e silentio anlangt, nämlich dafs sie die Ameša speñtas nicht erwähnen, so verliert dies allen seinen Wert gegenüber einem merkwürdigen Faktum. Es ist folgendes. Spätestens gegen 400 v. Chr., also noch unter der Regierung der Achaemeniden, besafsen die Kappadocier einen Kalender, in welchem neben dem Schöpfer und den Fravašis die Namen der sechs Amšaspands und einiger geringerer Yazatas vorkommen. Die Anordnung ist eine andere als die im Avesta gewöhnliche, und die Namen sind

offenbar verdorben aus einer ursprünglich persischen Form und nicht aus der avestischen. Sie müssen dieselben daher ohne Zweifel von den Medopersern erhalten haben [1]). Und man kann schwerlich annehmen, daſs das, was sie ohne die Perser nicht gewuſst haben würden, diesen und ihren Königen unbekannt gewesen sei.

5. Die Religion der jüngeren Achaemenidenlinie nach ausländischen Quellen.

Fassen wir das Ergebnis unserer Untersuchung der Achaemenideninschriften zusammen, so sehen wir, daſs — wie man auch über die Religion der ersten beiden Könige aus diesem Hause urteilen möge — die Fürsten der jüngeren Linie der Dynastie nicht Anhänger eines Naturdienstes, nicht Anbeter eines Naturgottes gewesen sein können, sondern daſs ihr Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde, des Menschen und seines Glücks, derselbe ethische Gott war, wie er im Avesta als der Zarathuštra geoffenbarte Gott geschildert wird. Die Bagas, welche sie neben ihm anbeteten, ohne sie jedoch ihm, dem baga vazraka, dem groſsen Gotte, gleichzustellen, nehmen ihm gegenüber keine andere Stellung ein, als die Yazatas im jüngeren Avesta. Selbst ihr Nationalgott Mithra kann, bevor er, wahrscheinlich in Babel, der Gott eines mystischen Naturalismus wurde, auch für sie kein reiner Naturgott mehr gewesen sein, denn der Veda bezeugt, daſs er dies nicht einmal mehr für ihre ostarischen Vorfahren war. Vergessen war er nicht, obgleich Darius und Xerxes ihn nicht nennen, denn in Eigennamen kommt er schon unter Cyrus und auch in Medien vor. Aber sein Dienst wird vielleicht etwas in den Hintergrund getreten sein, bis er unter den letzten Achaemeniden in einer wahrscheinlich unter babylonischem

1) Vgl. Franz Cumont, Textes et Monuments de Mithra I, 132; II, 6 und die dort angeführten Ansichten von Benfey-Stern und de Lagarde. Siehe auch Darmesteter, ZA. I, 33 suiv.

Einflufs modifizierten Form und früher schon im orthodoxen Zarathustrismus wieder auflebte. Die Frage ist nun, ob die nichtpersischen Quellen, soweit sie etwas berichten, was sich auf die Religion Darius' I. und seiner Nachfolger bezieht, mit diesen Ergebnissen übereinstimmen, sie bestätigen oder erschüttern.

Achten wir dabei in erster Linie auf ihr Verhalten gegenüber den Religionen der Völker, welche sie ihrer Herrschaft unterwarfen oder mit denen sie Krieg führten, so scheint dies sehr inkonsequent zu sein. Unter Darius Hystaspis zerstören seine Feldherren Datis und Artaphernes alle Heiligtümer auf Naxos, aber den Deliern, welche schon angstvoll ihre Insel verlassen hatten, sendet Datis einen Herold mit der Nachricht, dafs auf ausdrücklichen Befehl des Königs ihr Land geschont werden solle, weil zwei Gottheiten, Apollo und Artemis, hier geboren wären [1]). Aber der Widerspruch wird hinfällig, wenn man bedenkt, dafs Naxos bestraft werden mufste — Widerstand gegen ihre Herrschaft konnten die persischen Könige niemals vertragen — und dafs Darius in Apollo und Artemis entweder Sonne und Mond, Objekte der Verehrung auch für den zarathustrischen Mazdayasner, oder Mithra und Anâhita sehen mufste, deren vermeintlichen Geburtsort er demnach zu respektieren verpflichtet war [2]). Dieser Respekt vor Apollo erhellt auch aus der Erzählung Herodots [3]), dafs Datis auf Grund eines Traumes die ganze Flotte nach einem mit Gold belegten Stand-

1) Herod. 6, 96 und 97.

2) Cumont, a. a. O. I, 121, n. 4 macht gegen Duncker geltend, dafs die Achaemeniden in Apollo nicht Mithra sahen, sondern die Sonne, und in Artemis den Mond. Siehe die von ihm angeführten Stellen. Er scheint in der That Recht zu haben, soweit der hellenische Apollo und Artemis in Frage kommt. Dafs die kleinasiatische Artemis jedoch, ebenso wie bisweilen Athênê und Aphroditê, mit Anâhita identifiziert wurde, ist sicher und höchst wahrscheinlich auch, dafs man in dem kleinasiatischen Apollo Mithra sah.

3) Herod. 6, 118.

bild des Gottes durchsuchen liefs, welches zur Beute gemacht war, und als er es in einem phönizischen Schiffe gefunden hatte, es nach Delos brachte mit dem Befehl, es später dem thebanischen Dêlion in Tanagra zurückzustellen. Das thaten die Delier natürlich nicht, so dafs die Thebaner es sich zwanzig Jahre später wiederholen mufsten. Seltsam mag es daher erscheinen, dafs sein Sohn Xerxes eine Heeresabteilung nach Delphi entsendet, um den dortigen Tempel zu zerstören, was nach Plutarch wirklich geschah, nach Herodot aber durch ein Wunder verhindert wurde. Der letztere sagt, dafs ihn nach den Schätzen des delphischen Tempels gelüstete, von denen ihm soviel erzählt wurde. Es kann sein, dafs dies sein Beweggrund war, denn Xerxes war habsüchtig. Auch aus dem Haupttempel Babels schleppte er das goldene Bild des Gottes und viele Schätze fort. Überdies mufste Babel wegen des Aufstandes unter Šamašerib gezüchtigt und so als abschreckendes Beispiel für andere Satrapen hingestellt werden [1]). Aber gegenüber dem Orakel zu Delphi hatten die Perser keinen Grund zu besonderer Unzufriedenheit. Wir können jedoch annehmen, dafs Herodot besser unterrichtet war als Plutarch, und dafs die Verwüstung oder Plünderung des Tempels, wenn sie wirklich — was nicht so sicher ist — von Xerxes geplant war, aus irgend welchen Gründen nicht erfolgt ist, was dem frommen Griechen wohl als ein Wunder erscheinen mufste. Xerxes meidet den Tempel des schrecklichen Zeus Laphystios zu Alos in Achaia, eines Gottes, der mit Menschenopfern verehrt wurde, und verschont ebendort auch das Haus der Nachkommen Athamas' [2]), aber die Akropolis mit allen ihren Heiligtümern verwüstet er [3]). Auf die Athener waren die Perser besonders erzürnt, weil sie an der Verbrennung von Sardes teil-

1) So richtig Maspero, Histoire ancienne⁴ III, 716, n. 1 und 2.
2) Herod. 7, 191.
3) Herod. 8, 54.

genommen hatten. Schon Darius soll einem seiner Diener befohlen haben, ihn bei jeder Mahlzeit zu erinnern: „Herr, gedenke der Athener!“ und inbrünstig darum gebetet haben, sich einmal an ihnen rächen zu können [1]). Doch scheint Xerxes seine Gewaltthat bereut zu haben; wenigstens erlaubte er den athenischen Exulanten, die ihn begleiteten, sogleich ein Opfer nach ihrer Weise darzubringen [2]).

Aus einer vor wenigen Jahren zu Deirmenjik in Kleinasien, nahe bei dem alten Magnesia gefundenen Inschrift, welche einen Erlafs Darius' I. an den Griechen Gadatas, seinen Satrapen oder einen Beamten niederer Rangstufe, enthält [3]), hat man zu ersehen gemeint, dafs der König Polytheist war. Aber davon ist nichts in dem Texte zu entdecken. Nachdem der König Gadatas wegen seiner Sorge für die Anpflanzung fremder Baumsorten gelobt hat, droht er ihm mit seiner Ungnade, falls er fortfahren sollte, seine Verfügung über die griechischen Götter nicht zu beachten. Gadatas hatte nämlich den heiligen Gärtnern Apollos Abgaben auferlegt und sie obendrein gezwungen, auch ungeweihten Boden zu bebauen. Und nun beruft sich Darius auf die Gesinnung, die schon seine Vorfahren gegen diesen Gott bewiesen hätten, der dem Anschein nach einst ein für die Perser günstiges Orakel abgegeben

---

1) Herod. 5, 105.

2) Herodot weifs nicht, ob er im Traum ein Gesicht hatte, oder ob er Gewissensbisse fühlte wegen der Verbrennung des Tempels: *εἴτε καὶ ἐνθύμιόν οἱ ἐγένετο ἐμπρήσαντι τὸ ἱρόν.*

3) Das Monument befindet sich jetzt im Louvre. Gefunden und ediert von Cousin und Deschamps, Bull. de corresp. hellénique XIII, 530 suiv., vgl. XIV, 646 suiv. Siehe auch Ed. Meyer, Entstehung des Judentums S. 19 f. und jetzt auch GA. III, 95, vgl. S. 4. Mit Recht ist bemerkt worden, dafs die griechische Übersetzung die Hand eines Schreibers aus der Kanzlei des Darius verrät und mithin offiziell ist. L. H. Gray, JAOS. XXI, 183, zieht aus dieser Inschrift den Schlufs, dafs Darius kein Zarathustrier gewesen sein könne — ich sehe nicht ein, warum.

hatte. Hier liegt nichts Anderes vor als weise Politik. Die Diener eines Gottes, der den Persern wohlgesinnt war, mufsten respektiert und nicht in ihren Rechten gekränkt werden. Und obendrein war dieser Gott Apollo, für welchen die Perser wegen seiner Ähnlichkeit mit Mithra oder wegen seiner Bedeutung als Sonnengott besondere Verehrung hegten. Dafs er ihn in einem an einen Griechen gerichteten Erlafs einen θεός, einen Gott nennt, ist natürlich, denn das war im Griechischen die einzig mögliche Übersetzung des persischen baga. Selbst wenn man die Vorfahren des Darius, auf welche er sich beruft, für Nichtmazdayasner halten wollte, wozu man thatsächlich kein Recht hat, so würde er, wiewohl Mazdayasner, ohne seinen Glauben zu verleugnen, aus politischen Gründen namentlich gegen diesen Gott dieselbe Gesinnung hegen können, wie jene.

In Ägypten hatte Kambyses die Sache der Perser endgültig verdorben. Darius versuchte es mit einer versöhnenden Politik, schenkte, wie berichtet wird [1]), dem Tempel von Memphis einen neuen Apis und baute an denen des Amun-Rê in der Oase, des Ptah zu Memphis und des Horus in Edfu. Aber das konnte nichts helfen. Oberägypten hält sich zwar ruhig, weil es nicht viel mehr zu gewinnen hatte, aber im Delta betrauerte man noch immer den Fall der Saïten und träumte von einer Restauration der einheimischen Dynastie. An dem Aufstande, der nun ausbrach, war die Religion nicht unschuldig. Er ging von Buto aus und wurde durch die Priesterschaft und das Orakel dieses Ortes ermuntert. Hielten sie sich für vernachlässigt gegenüber den uralten Kulten des Südens und von Memphis? Sicher ist, dafs Xerxes, als er sich beeilte nach dem Tode seines Vaters den Aufstand zu dämpfen, alle anderen Tempel im Besitz ihrer Einkünfte liefs, aber Buto aller Vorrechte und Besitz-

1) Ed. Meyer, Geschichte Ägyptens, S. 391 betrachtet die Erzählung von dem Apis als Anekdote; ich weifs nicht, warum.

tümer beraubte. Man vergab ihm dies nie. Als er im Jahre 465 v. Chr. durch seinen Sohn Darius ermordet wurde, sahen die Ägypter darin eine Strafe des Himmels [1]). Daſs die Perser den Juden gegenüber dieselbe Politik befolgten, ist bekannt. Die Bedenken des Sisines, des Satrapen von Syrien und Babylonien, gegen den Tempelbau konnten Darius nicht bewegen, ihn zu verbieten. Im Gegenteil, er nahm sogar die Kosten desselben auf sich und legte soviel Wert darauf, in Jerusalem täglich ein Opfer für sich und sein Haus schlachten zu lassen, daſs er befahl, die zu diesem Zwecke erforderlichen Tiere gleichfalls den Priestern zu liefern. Man sehe darin keine Verleugnung seines mazdayasnischen Glaubens. Die Religion der Juden, die zum groſsen Teil in ihrer Nähe lebten, und von denen stets einige als Günstlinge und Beamte Zutritt bei Hofe hatten, kannten die persischen Könige aus eigener Anschauung und sie wuſsten daher wohl, daſs Jahve, wenn er auch nach anderem Ritus verehrt wurde als Auramazda, kein Daêva, sondern der groſse Gott des Himmels, der Schöpfer des Himmels und der Erde wie dieser war, obschon unter anderem Namen. Auch lag in dem täglichen Opfer für den König und sein Haus, dargebracht von der Priesterschaft eines unterworfenen Volkes, eine Anerkennung der persischen Souveränität, die groſsen Wert hatte.

Wir können uns hier nicht in die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Berichte über die Rückkehr der

1) Siehe die Stele aus der Ptolemäerzeit bei Brugsch, Geschichte Ägyptens [2], S. 760. Sowohl Ed. Meyer, a. a. O. S. 392, als Maspero, Histoire ancienne [4] III, 715 meint, daſs die Nachgiebigkeit und Toleranz der persischen Könige ihre Autorität schwächte und zu wiederholten Aufständen ermutigte. An sich, meine ich, brauchten diese eine derartige Folge nicht zu haben, vielmehr das Gegenteil. Aber daſs sie bald als Mitanbeter der Landesgötter des unterworfenen Staates auftraten, bald wieder in einer Anwandlung wilder Rachsucht dessen Einwohner zur Verzweiflung trieben, das brachte die Gemüter gegen sie in Erregung.

Exulanten unter Ezra und die beiden Missionen des Nehemia vertiefen, wie sie in den nach ihnen benannten Büchern vorliegen. Die an ihnen von Kosters geübte scharfe Kritik, deren Ergebnisse von verschiedenen namhaften Gelehrten angenommen, aber von einem Fachgenossen wie Wellhausen und einem Historiker wie Eduard Meyer bekämpft wurden, bleibt auch für mich ernstlichem Zweifel unterworfen. Aber dies Problem ist für die Religionsgeschichte der Achaemeniden von untergeordnetem Interesse. Es mag genügen, daran zu erinnern, dafs Artaxerxes I., als er seinem Mundschenken Nehemia gestattete, nach Judäa zu ziehen, und ihn selbst zum Statthalter ernannte, ganz im Geiste seiner Vorgänger handelte. Und dafs gerade die Juden, die sich in religiöser Hinsicht so sehr von ihren Nachbarn unterschieden, und deren Glaube mit dem Mazdaismus mehr übereinstimmte als mit irgend einer der übrigen Religionen im persischen Reiche, zu den meistbegünstigten Unterthanen des Königs der Könige gehörten, spricht weit mehr für als gegen den zarathustrischen Glauben der Achaemeniden [1]).

Denn aus allem geht hervor, dafs die Achaemeniden der jüngeren Linie sich bisweilen von ihrer Sympathie für einen Gott, den sie für dem ihrigen verwandt hielten, bisweilen durch abergläubische Furcht vor einer gewaltigen Gottheit, in der Regel jedoch durch politische Erwägungen leiten liefsen. Das Prinzip ihrer Politik war — wenigstens bei den klügeren unter ihnen — dasselbe, welches schon Cyrus angewandt hatte, Toleranz gegenüber den fremden Kulten. Wichen sie davon ab, so geschah es nur, weil sie es für nötig erachteten, zu strafen oder Rache zu üben. An Propaganda für ihre Religion scheinen sie nicht gedacht zu haben, selbst nicht bei den ihnen unterworfenen Elamitern, Babyloniern, West-

---

1) Man vgl. dazu die §§ 118-126 von Ed. Meyers GA. III.

asiaten und Ägyptern, noch viel weniger bei den Hellenen. Auramazda war der Gott der Arier, dem sie für ihre Person treu blieben, und sie fanden es natürlich, dafs auch andere Nationen sich ebenso gegen ihre eigenen Götter verhielten. Nur wenn diese Götter ihre Anbeter zum Aufstand gegen ihre Autorität reizten, dann wurden beide miteinander gezüchtigt.

Bedenklicher scheint es, wenn von Xerxes erzählt wird, dafs er fremden Göttern opferte. Dazu rechne ich nicht, dafs er, als er sich anschickte den Hellespont zu überschreiten, Räucherwerk auf den Brücken anzünden, den Weg mit Myrthen bestreuen liefs und dann zur Sonne betete, dem Gott eine Libation aus goldenem Becher darbringend, den er dann mit einem goldenen Mischkruge und einem persischen Schwerte in das Meer warf [1]); noch dafs seine Magier dem Strymon weifse Rosse opfern [2]); auch nicht, dafs diese Magier nach einem gewaltigen Sturme, bei dem viele Schiffe der Flotte zu Grunde gingen, den Winden und sogar Thetys und den Nereïden Opfer bringen [3]); denn Rofsopfer wie die Verehrung des Sonnengottes, des Windgottes Vayu und der Wassergenien widersprachen nicht dem zarathustrischen Glauben. Die griechischen Namen kommen auf Herodots Rechnung. Ebenso seine Behauptung, dafs die Perser das letzterwähnte Opfer brachten, weil die Jonier ihnen etwas von dem Raub der Thetys durch Peleus an diesem Orte erzählt hatten. Dafs Darius auf dem Altar zu Delos für 300 Talente Weihrauch verbrennen liefs, erklärt sich aus seiner Ehrfurcht vor dem Sonnengotte. Wohl aber scheint es eine rein griechische Kultushandlung zu sein, welche Xerxes verrichtet, als er nach dem Pergamon des Priamos gekommen war. Dort opfert er tausend Ochsen der Athenaia Ilias, und seine

1) Herod. 7, 54.
2) Herod. 7, 113.
3) Herod. 7, 191.

Magier bringen Libationen zur Ehre der Heroen dar [1]). Das klingt sehr romantisch, kann aber — auch was die Götter anlangt — richtig sein. Man bedenke doch, dafs er im Begriff stand die Hellenen zu bekriegen, und dafs Priamos der Feind ihrer Ahnen war. Es ist nicht zu verwundern, dafs er einige Sympathie für ihn fühlte, ihn vielleicht auch als einen Vorfahren seines Geschlechtes betrachtete. Standen doch nach Sprache und Herkunft die Phrygier und ihre Stammverwandten den Persern näher als den Griechen. In Priamos' Stammgöttin konnte Xerxes eine seiner eigenen Gottheiten, Anâhita oder Vanaiñti uperetâṭ, den weiblichen Yazata des Sieges erblicken. Jedenfalls steht diese einigermafsen sonderbare Thatsache allein und ist auch nicht unerklärlich.

Auch die Xerxes mehrfach zugeschriebenen Grausamkeiten sprechen noch nicht gegen ihn als Zarathustrier. Es waren immer Strafen, und ebenso wie z. B. das Avesta streng ist gegen Ketzer und Ungläubige oder gegen die, welche unvergebbare Sünden begehen, waren die persischen Könige unerbittlich gegen den unvergebbarsten aller Frevel, Rebellion und Übertretung ihrer Gebote, „des Gesetzes der Meder und Perser“. Auch dem Mazdayasner gilt die königliche Autorität als heilig und göttlich, und auch er meint, dafs sie mit aller Kraft gewahrt werden müsse. Doch befindet sich unter den von Xerxes erzählten Grausamkeiten eine, die den Vorschriften Zarathuštras nach dem Avesta geradezu ins Gesicht schlägt. Bevor er den Strymon überschritt, soll er bei einem Orte, der „Neun Wege“ hiefs, ebensoviel Söhne und Töchter von Inländern lebendig begraben haben, als ein Opfer für den unterirdischen Gott, und seine Gemahlin Amestris soll, als sie alt wurde, dasselbe gethan haben mit zehn Kindern aus angesehenen persischen Familien [2]). Es ist sicher nicht gerechtfertigt, aus diesen

1) Herod. 7, 43.
2) Herod. 7, 114.

Greuelthaten mit Herodot zu schliefsen, dafs die Perser die Gewohnheit hatten, Menschen lebendig zu begraben. Aber es bleibt doch die Frage: wie ist ein solches Menschenopfer, und zwar ein dem Zorne eines unterirdischen Gottes geweihtes, d. h. zu seiner Beschwichtigung bestimmtes, mit dem zarathustrischen Gesetz zu reimen, das gegen die Verehrung der Daêvas und das Begraben der Toten so sehr eifert? Denn lassen wir auch unentschieden, ob die Achaemeniden und die Perser ihrer Zeit mit Ausnahme der Magier in ihren Gräbern nur die Gebeine beisetzten, nachdem sich die Raubvögel an den Leichen gütlich gethan hatten, oder ob sie in dieser Hinsicht vom avestischen Gesetz abwichen und die Leichen einbalsamiert begruben — über diese Frage habe ich früher gesprochen — lebendig begraben, so dafs die Drukhš Nasuš sich auf die Unglücklichen stürzt, nachdem sie schon in die Erde gelegt sind, ist eine Entweihung Speñta Årmaitis, die aller Beschreibung spottet. Dreierlei ist hier nur möglich: entweder Herodot war schlecht unterrichtet und hat Skandalgeschichten über die Feinde seines Volkes allzu schnell Glauben geschenkt; oder die Perser und folglich auch die Achaemeniden hatten neben ihrem Mazdaismus noch den Kult Añra mainyus als Todesgottes beibehalten und suchten ihn zu versöhnen; oder — und das ist am wahrscheinlichsten — sie haben, wie so oft von Bekennern einer höheren Religion geschieht, aus Aberglauben und um einen bestimmten Zweck zu erreichen, Amestris um wieder jung zu werden, Xerxes um den Strom ungefährdet zu überschreiten, ihre Zuflucht zu einem barbarischen Brauch aus früherer Zeit genommen, ohne sich Rechenschaft davon zu geben, wie sehr sie dadurch von der Religion abwichen, die sie öffentlich bekannten.

Ohne Zweifel haben die Achaemeniden und ihr Volk, ebenso wie vielleicht schon vor ihnen die Meder und ihre Fürsten, als sie die mazdayasnische Religion — und

das ist die zarathustrische, denn es giebt keine andere Mazdaverehrung — annahmen, noch manche alte Einrichtung, vor allem häusliche und Stammeskulte beibehalten. Solche Überlebsel findet man in allen höheren Religionen, dem Islâm, dem Judentum, das Christentum sogar nicht ausgenommen. Und im jüngeren Avesta sehen wir ja auch, wie die alten Gottheiten, die Daêvas, in Yazatas umgewandelt, die Trabanten Ahura Mazdas vermehren halfen. Herodot und Xenophon beschreiben die Wagen des Zeus und des Helios und die zehn heiligen nisäischen Pferde, andere reden von dem durch seltene Schönheit ausgezeichneten Rosse des Helios. Diese Wagen, der eine weiſs und golden, der andere weiſs, beide bekränzt und von acht oder vier Schimmeln gezogen, gehörten Auramazda und Mithra. Die Lenker gingen neben ihnen. Im ersten saſs niemand, es war der Wagen des unsichtbaren Gottes. Im zweiten der König selbst als Mithras Repräsentant auf Erden. Sogar auf ihren Kriegszügen führten die Könige diese Wagen mit, wobei sie auch wohl verloren gingen [1]). Aber daſs weder diese Pracht, noch diese Symbolik, noch die Verehrung des Lichtgottes neben dem groſsen Himmelsgott dem jüngeren Zarathustrismus widerspricht, beweist das Avesta selbst, das auch sowohl Anâhita als Mithra einen Wagen zuschreibt, der von einem Viergespann gezogen wird [2]).

---

1) Siehe die Beschreibung von Xerxes' Aufzug bei Herod. 7, 40. Vgl. Xenoph. Cyrop. 8, 3, 12. — Dio Chrysost. Orat. 36, § 41 und Q. Curt. 3, 3, 7 sprechen von einem Wagen des Zeus und einem Sonnenrosse. Cumont, Text. et Mon. de Mithra II, 61. Den Verlust von Xerxes' heiligem Wagen und Sonnenrossen erwähnt Herod. 8, 115. Den Wagen, auf welchem nach Herodot der König saſs, halte ich für identisch mit dem, welcher Helios, d. i. hier jedenfalls Mithra, gehört.

2) Abân Yt. 11 und 120. Mihir Yt. 125. Schon Windischmann hat daran erinnert. Die Symbolik, welche aus dem Viergespann Mazdas die vier Elemente, aus dem der Anâhita Wind, Regen, Wolken und Hagel machte, kommt natürlich auf die Rechnung der Dichter und Theologen, und ist jedenfalls nicht ursprünglich.

Kurz, wenn wir alles zusammenfassen, was die Achaemeniden selbst über ihre Religion äufsern, und was die Griechen davon berichten; wenn wir sie an den Wänden ihrer Paläste abgebildet sehen, sei es in anbetender Haltung vor dem heiligen Feuer stehend, über welchem die Fravaši Auramazdas oder ihre eigene schwebt, sei es mit ahrimanischen Tieren kämpfend; wenn wir die Griechen einstimmig die Perser rühmen hören wegen ihrer ängstlichen Sorge für Reinheit in jeder Hinsicht, ihrer Scheu vor allem Unziemlichen (anaša), ihrer ausgesprochenen Keuschheit, ihrer Wahrheitsliebe, alles Früchte der zarathustrischen Lehre — so können wir nicht umhin, sie für zarathustrische Mazdayasner zu halten. Sie verdienten diesen Namen mehr, als mancher byzantinische Kaiser den Christennamen. Die Form ihrer Religion mag von der avestischen in mancher Beziehung verschieden gewesen sein: in der Hauptsache stimmte sie mit dieser überein. War sie noch mit naturalistischen Bestandteilen versetzt, so ist die avestische das nicht weniger; doch reiner Naturalismus war sie, wie schon aus dem Anfang ihrer Inschriften hervorgeht, sicherlich nicht mehr. In der Leidenschaft, aus Politik, aus abergläubischer Furcht sind sie dann und wann von den Grundsätzen ihrer Religion abgewichen, aber allerchristlichste und apostolische Majestäten haben das auch wohl einmal gethan.

Sicher ist es, dafs Artaxerxes II. Mnemon nicht davon abwich, als er in Susa und Ekbatana ein apadâna, welches er dort wiederhergestellt, hier neu errichtet hatte, unter die Obhut von Auramazda, Anâhita und Mithra stellte, deren Schutz er für sich und sein Werk anruft [1]).

1) Artaxerx. Sus. a. (Weifsbach) Artax. S (Spiegel). Bei Weifsbach auch die Inschrift von Hamadan. Beide altpersische Texte sind ehr beschädigt. Aus dem babylonischen Text geht hervor, dafs das Gebäude in Susa von Darius I. errichtet war, unter der Regierung des

Sind doch beide auch im Avesta vornehme Yazatas. Bringen wir aber diese Thatsache in Verbindung mit einem Berichte des Berossos, dafs dieser selbe Artaxerxes zuerst Tempel für Anaïtis-Aphroditê in Babel, Susa und Ekbatana errichtete und ihren Kult auch weiter in Persien (?), Baktrien und bis Damaskus und Sardes verbreitete [1]), so erscheint sie uns in einem anderen Lichte. Dann erhebt sich die Vermutung, dafs dieser Achaemenide nicht nur dem altarischen und auch in den Zarathustrismus aufgenommenen Gott Mithra und der iranischen Yazata der fruchtbaren Wasser eine besondere Verehrung widmete, sondern dafs er die neue Form ihres Dienstes einführte, welche in Babel durch die Verschmelzung des iranischen mit einem chaldäischen Kultus entstanden war, und aus der die mit dem Anâhitadienste eng verbundenen Mithrasmysterien hervorgingen [2]). Der gute Artaxerxes, ein friedliebender Mann, scheint für diesen neuen Dienst gewonnen zu sein und für Anâhita Heiligtümer erst in Babel, wenn man Berossos glauben darf, dann in Susa und Ekbatana errichtet zu haben. Ich denke nicht, dafs er dies in Persepolis gewagt hat, und es ist bemerkenswert, dafs sein Nachfolger in seiner persepolitanischen Inschrift nur Mithra nennt. Wir sahen, dafs die Atharvans, obschon sie die Göttin, wie aus der Beschreibung ihrer Person im Abân-Yašt erhellt, in der neuen Form übernahmen,

---

Grofsvaters des Königs, Artaxerxes I., durch Feuer zerstört und von ihm selbst, Artaxerxes II., nun wieder aufgebaut wurde. Der susische Text stimmt damit überein. Apadâna ist kein Tempel. Es ist ein persisches Wort, welches die beiden Übersetzungen unübersetzt lassen, und das auch in verschiedene semitische Dialekte überging. Siehe u. a. Daniel 11, 45 (אהלי אפדנו), was nicht mit der neuen (niederländischen) Bibelübersetzung wiedergegeben werden darf durch „fürstliche Zelte“, sondern „Palast“ bedeutet. Auch die Armenier übernehmen es modifiziert in der Bedeutung „Haus“, *αὐλή* und *πραιτώριον*. Siehe Hübschmann, Armen. Grammatik I, 1, 104.

1) Beross. bei Clem. Alex., Protrept. p. 43 ed. Sylburg.

2) Dies ist die wahrscheinliche Hypothese Cumonts.

dafür sorgten, dafs ihr Kult von den an anderen Orten vorkommenden Ausschweifungen freiblieb [1]).

Artaxerxes III. Ochos (vahuka) scheint, in scharfem Gegensatze zu seinem Vorgänger und Namensvetter, ein leidenschaftlicher Fanatiker gewesen zu sein. In Ägypten wenigstens hauste er fürchterlich, nicht nur plündernd, brennend und mordend, sondern auch darauf erpicht, die Bewohner des Landes in dem zu kränken, was ihnen das Heiligste war. In den Ptahtempel zu Memphis brachte er einen Esel als Gegenstand der Anbetung und bei einem Gastmahl setzte er das Fleisch des Hapistieres seinen Freunden vor. Kein Wunder, dafs die Ägypter ihn mit Set-Typhon verglichen und ihm den Beinamen Esel gaben. Nach seinem Fortgange setzte Bagoas, sein Landvogt, dieses sakrilegische Werk fort [2]). Hier war es nicht allein die Rachsucht eines beleidigten Tyrannen, sondern zeigte sich auch deutlich die tiefste Verachtung für die Religion der Ägypter.

Der letzte der Achaemeniden, Darius III. Kodomannos, wird wohl durch den Kampf mit dem Genie des gröfsten Feldherrn der Antike zu sehr in Anspruch genommen gewesen sein, um sich um religiöse Dinge und Interessen viel zu kümmern. Jedenfalls wird darüber nichts berichtet. Die pârsische (zarathustrische) Tradition spricht stets mit grofser Bitterkeit von Alexander, dem sie den Verlust der heiligen Urkunden der mazdayasnischen Lehre schuldgiebt. Wenn wirklich ein authentisches Exemplar derselben in Persepolis aufbewahrt wurde, so mufs es bei dem Brande, welchen der Eroberer in der Trunkenheit seiner Festfreude anstiftete, verloren gegangen sein. Ein anderes Exemplar, das anderswo (in Pasargadae?) aufbewahrt wurde, soll er nach Griechenland

1) Siehe oben, Kap. IV, § 7, S. 255.

2) Vgl. Ed. Meyer, Gesch. Ägyptens, S. 391. Maspero, Histoire ancienne 4 III, 773 und die dort n. 1—3 angeführten Stellen.

gesandt haben; die Vernichtung des ersten geschah also nicht absichtlich. Sicher ist, dafs griechische Schriftsteller wie Theopompos und Hermippos aus einheimischen Quellen geschöpft haben. Der Umfang dieser Urkunden mag in der Überlieferung übertrieben sein: es handelte sich doch um eine reiche Litteratur. Dafs in Persien nichts von ihr übrig geblieben sei, ist nicht anzunehmen. Aber die Religion geriet doch in tiefen Verfall, bis sie durch die Arsaciden, in deren parthischem Stammlande der Zarathustrismus immer fortgelebt zu haben scheint, wieder zu Ehren kam. Durch die Sâsâniden (nach 226 n. Chr.) ist dieser, von Grund aus reformiert und organisiert, die Staatsreligion des persischen Reiches geworden. Aber die Geschichte dieser Wiederbelebung gehört nicht zu unserer Aufgabe.

6. Schlufs.

Die voraufgehenden Untersuchungen haben uns zu dem Ergebnis geführt, dafs es nur einen Mazdaismus giebt, nämlich den zarathustrischen; dafs also auch da, wo der Name des Reformators nicht genannt wird, wie in den Inschriften der Achaemeniden, die Lehre, welche sie bekennen, keine andere ist als die, welche in den anderen, auch den zweifellos ältesten Urkunden, als eine Zarathuštra geoffenbarte und von ihm zuerst gepredigte hingestellt wird. Dafs eine naturistische Mazdaverehrung der zarathustrischen voraufgegangen und diese nur eine Reform der erstgenannten sei, ist eine Annahme, welche sich uns als nicht genügend begründet erwies. Möglich, nicht unwahrscheinlich sogar ist es, dafs der mazdayasnisch-zarathustrischen Reformation eine allmählich entstandene Scheidung zwischen der Verehrung von Ahuras und Daêvas vorhergegangen ist, wobei auch der Ahuradienst noch naturistisch, wenigstens nur semi-ethisch blieb; aber dieser ist dann erst durch Zarathuštra mit der Verkündigung des grofsen Ahura Mazda zu einer wahrhaft

ethischen Religion erhoben, möge Zarathuštra nun der Name einer Person oder einer Gemeinschaft sein. Damals wurde jedoch diese Scheidung zwischen Ahuras und Daêvas erst absolut, und auf eine entschiedene Wahl, eine unbedingte Absage an die letzteren gedrungen. Vor dieser Zeit scheint die Frage nur die gewesen zu sein, welchen von beiden das höhere Ansehen gebührte — eine Frage, die im Veda noch nachklingt und dort schliefslich im entgegengesetzten Sinne beantwortet wurde. Eine Spur dieser früheren Periode zeigt sich vielleicht noch in der engen Verbindung zwischen Ahura und Mithra, welche der innigen Vereinigung des vedischen Mitra mit dem Asura par excellence Varuṇa parallel ist [1]). Der Mazdaismus, wo wir ihn auch antreffen, wie modifiziert und mit ihm ursprünglich fremden Elementen er auch vermischt sein möge, geht folglich immer in letzter Instanz von der ethisch-religiösen Reform aus, die mit dem Namen Zarathuštras verknüpft ist.

Dies schliefst nicht aus, dafs er nicht überall gleichförmig war. Wir haben ihn in drei Formen kennen gelernt. Zuerst in der, welche durch die Gâthas und die im Gâthadialekt geschriebenen Stücke repräsentiert wird, eine Form, die sich uns als die älteste und reinste erwies und höchstwahrscheinlich aus einer anderen Gegend stammt als der, wo die Schriften des jüngeren Avesta entstanden. Die Lehre, wie sie in dieser ältesten Periode schliefslich auf der Grundlage der Predigt der Reformer festgestellt wurde, nachdem sie bereits einige Veränderungen erlitten hatte, lernen wir am besten aus dem mazdayasnischen Glaubensbekenntnis [2]) kennen. Der Gläubige bekennt sich darin als einen Anbeter Mazdas,

---

1) Vielleicht ist auch noch ein Nachklang davon der Name „ahurisch“, âhûirya, welcher hin und wieder der Lehre oder dem Glauben (daêna) oder der heiligen Überlieferung (ṭkaêša) gegeben wird. Aber die ahurische Frage (frašna) ist doch rein zarathustrisch.

2) Ys. 12 (Spiegel 13).

einen Anhänger Zarathuštras, einen Feind der Daêvas, dagegen einen ahuraṭkaêša, was natürlich nicht aufgefafst werden darf als „Befolger des Gesetzes Ahura Mazdas", da dies schon in dem „Anbeten Mazdas" lag, sondern nur im allgemeinen „Ahuradiener", im Gegensatze zu Daêvadiener, bedeuten kann. Neben Ahura Mazda erwähnt es keine anderen göttlichen Wesen als die Ameša speñtas und besonders eine von ihnen, Speñta-Ârmaiti. Der Rest des Bekenntnisses enthielt nur noch eine Abschwörung der Daêvas und ein Gelübde der Treue gegen die zarathustrische Überlieferung.

Die Form der Mazdaverehrung, welche das jüngere Avesta uns kennen lehrt, ruht auf demselben Fundamente, aber die an Monotheismus grenzende Theologie der Gâthas wird sehr abgeschwächt durch die Vermehrung der Zahl der verehrten Wesen, die zum Teil sogar aus den Göttern des früheren Polytheismus genommen werden, und durch die Übertragung des Dualismus in die Sphäre der höchsten Gottheit. Obendrein wird ein neues Element in den Kultus gebracht, nämlich der Haomadienst. Ubrigens wird an den Grundlagen des alten Bekenntnisses insofern nichts geändert, als Ahura Mazda vor allem angebetet und der Kampf gegen die Daêvas noch verschärft wird — nur dafs Zarathuštra nicht nur verehrt, sondern beinahe deifiziert wird.

Die beiden erwähnten Formen des Mazdaismus sind Schöpfungen von Weisen und Priestern, Ideale, Theorieen, von denen wir nicht wissen, inwieweit ihnen die Praxis entsprochen hat, die aber doch in gewissem Mafse, wahrscheinlich in verschiedenen Gegenden, geherrscht haben. Die Religion der Perser und Meder unter den Achaemeniden zeigt uns den Mazdaismus in der Praxis des Lebens. Die Lehre ist im Grunde genommen dieselbe, wie die der beiden anderen Formen, wenigstens die Prinzipien sind ganz dieselben, aber ihre Anwendung auf das Leben wird durch allerhand Umstände bestimmt,

durch das Fortleben alter Bräuche, Einrichtungen, Kulte, abergläubischer Vorstellungen beschränkt, durch die menschlichen Leidenschaften verhindert.

So haben wir drei Formen des Zarathustrismus, nahe verwandt, aus derselben Wurzel entsprossen, aber dennoch verschieden. Sie unterscheiden sich vor allem in zwei wichtigen Beziehungen: in dem allgemeinen Namen für die höheren Mächte und in der Bezeichnung für ihre Priester. Auf diesen merkwürdigen Unterschied hat man bisher noch nicht, oder doch viel zu wenig geachtet. Die höheren Mächte der gâthischen Periode sind — abgesehen von den Seelen, den Fravašis und ähnlichen Wesen zweiten Ranges — ausschliefslich die Ameša speñtas, unter denen Mazda Ahura der vornehmste, sogar der Schöpfer oder Vater der übrigen ist, die aber doch mit ihm zu einer Einheit verbunden sind. In Wirklichkeit ist er der einzige Gott, der einzige Ahura; die Daêvas sind in das Reich der Finsternis verwiesen. Die Götternamen baga und yazata sind den gâthischen Schriftstellern nicht unbekannt, aber als allgemeine Bezeichnungen für die Himmlischen gelten sie bei ihnen nicht mehr. Was die Priester anlangt, so kennen sie weder Atharvans noch Magier, man müfste sonst in den magavans, den Besitzern der maga, den Prototyp des späteren Maguš sehen wollen. Sie reden von einem zaotar, von einem mãthran, einem Spruchdichter, der eine gewisse übernatürliche Macht besitzt, wohlbekannte Namen aus der alten Zeit, aber sich selbst nennen sie Saošyañts, Heilspropheten.

Die Form der Mazdaverehrung, deren Quellen das jüngere Avesta erhält, hat aus den Ameša speñtas eine Art Obergötter gemacht und ihnen die geringeren Himmelsmächte untergeordnet, die mit einem alten, mehr oder minder neutralen Namen yazatas genannt werden, Wesen, die man verehrt, denen man opfert, aber nicht gerade Götter. Den Namen bagha kennen die Schrift-

steller des jüngeren Avesta zwar, aber er kommt nur in Kompositis vor oder, als Bezeichnung einer Gottheit, in sehr jungen Stücken, speziell in den Yašts, welche persischen Einflufs verraten [1]). Den Namen maguš für Priester gebrauchen sie niemals; wo das Wort vorkommt, bedeutet es etwas Anderes. Ihre Priester heifsen ausschliefslich Feuerpriester, atharvan's, und in einem Zusatz zu einer gâthischen Schrift, dem Yasna der sieben Kapitel, wird gesagt, dafs sie von fern kamen. Zarathuštra oder Zarathuštrotema ist ein Ehrenname, der bisweilen den Priestern gegeben wird, vielleicht wohl bei allen Zarathustriern, aber nie zu einem Appellativum geworden ist.

Endlich die medopersische Form. Hier sind die Götter baga's, und dieser Name wird mit dem Epitheton vazraka sogar Auramazda gegeben. Als Name eines einzelnen Gottes Bhaga kommt er auch im Veda vor und war demnach alt. Die Priester sind Magier, und dieser Name ist vielleicht mit dem neuen Glauben von den Medern zu den Persern gelangt, aber unter den Achaemeniden sicher bei beiden gebräuchlich.

Dieser Unterschied in Götter- und Priesternamen weist auf einen Unterschied der religiösen Gemeinschaft. Die drei Formen sind mithin wirklich drei Sekten des zarathustrischen Mazdaismus von verschiedenem Alter und ursprünglich auch verschieden bezüglich des Gebietes, wo sie herrschten. Dafs die letztgenannte Form nach Medopersien gehörte, steht fest. Es liegt aller Grund zu der Vermutung vor, dafs die jungavestische Form in den östlichen, besonders den südöstlichen Gegenden Irâns zu suchen ist. Eine Varietät des Zarathustrismus, welche dem Haomadienste einen so hervorragenden Platz eingeräumt hat, wird wohl nicht weit von der Harahvaiti,

1) Baghôdâta und baghobakhta in den letzten Fargards des Vendidâd, 19, 23; 21, 5. Ferner Vp. 7, 3. Ys. 68, 1. Auch in dem Hôm-Yt und den anderen Yts. passim.

der Doppelgängerin der indischen Sârasvati, entstanden sein. Auch der im übrigen Irân unbekannte, mindestens ungebräuchliche Priestername atharvan und der Name für die angebeteten Wesen yazata, Skr. yajata, zeigt Verwandtschaft mit Indien, läfst wenigstens an iranische Stämme in der Nähe des Indus denken.

Für die älteste Form, die gâthische, bleibt dann nur der Norden, vielleicht vornehmlich der Nordwesten von Irân übrig, wo wir auch früher, aus anderen Gründen, den Ursprung der mazdayasnischen Reformation suchen zu müssen glaubten.

Schliefslich flossen die drei Formen zusammen. Die Atharvans, welche von fern kamen, verbreiteten ihre Lehre und ihren Kultus in Gegenden, wo die gâthische Lehre bislang den Ton angab. Zu Strabos Zeit wurde zwischen Magiern und Atharvans kein Unterschied mehr gemacht, aber der erste Name behielt das Feld; bis auf den heutigen Tag ist Mobed = Magupat, Herr der Magier, der höchste Priestertitel. Schon viel früher scheinen die Atharvans einige Yašts den Persern zu Gefallen gedichtet, mindestens überarbeitet zu haben. Den Gâthas schreibt man zwar als den ältesten Glaubensurkunden stets die höchste Heiligkeit zu, aber auch die jüngeren Schriften erlangen religiöse Autorität, und die gesammelten Fragmente werden die für alle gültige Heilige Schrift.

Bibliographische Anmerkungen.

Viertes Buch.

Allgemeine Werke über die Iranier.

Wilh. Geiger und Ernst Kuhn, Grundrifs der irânischen Philologie, unter Mitwirkung von verschied. Gelehrten herausgeg., in 2 Bdn. Vollständig Bd. I, von Bd. II S. 1—640. Strafsburg 1895—1901.

Flathe, Art. „Perser“ in Ersch und Gruber's Allgem. Encyklopädie, Sect. III, Th. XVII, S. 370—434.

Spiegel, Erânische Alterthumskunde, 3 Bde. Leipzig 1871—1878. — Arische Studien, I. Leipzig 1874. — Die arische Periode und ihre Zustände. Leipzig 1887.

H. Brunnhofer, Urgeschichte der Arier in Vorder- und Centralasien. Histor.-geogr. Untersuchungen über den ältesten Schauplatz des Rigveda und Avesta. Leipzig 1893.

W. Geiger, Ostērānische Kultur im Altertum. Erlangen 1882.

J. Darmesteter, Etudes iraniennes. 2 vol. Paris 1883 suiv. — Essais orientaux. Paris 1883.

F. Müller, Zendstudien. Wien 1863—77.

Von dem vortrefflichen „Grundrifs“ handelt der erste Band lediglich über die irânischen Sprachen, deren „Vorgeschichte“ von Bartholomae geschildert wird. Von demselben Verfasser ist auch der Abschnitt über die avestische und altpersische Sprache, worauf C. Salemann das Mittelpersische oder Pehlewi bespricht. Der

zweite Teil dieses ersten Bandes ist den lebenden iranischen Sprachen gewidmet. Von mehr unmittelbarem Interesse für das Studium der zoroastrischen Religion ist der zweite Band, der u. a. folgende Abhandlungen enthält: Avestalitteratur von Geldner, Altpersische Inschriften von Weifsbach, Pahlavilitteratur von West, mit einem Anhange über die neupersische Litteratur der Pârsi, das nationale Epos der Perser von Nöldeke, die Geographie von Geiger, die Geschichte von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang der Sâsâniden von Justi. Von der Beschreibung der irânischen Religion von Williams Jackson liegen erst einige Seiten vor; *die Fortsetzung soll im Herbst 1903 erscheinen. Da zu derselben Zeit auch die übrigen noch ausstehenden Teile (Geschichte der iranischen Philologie von E. Kuhn und der Anhang: Ossetisch von W. Miller) zu erwarten sind, so wird dieses „standard work" voraussichtlich in kurzer Frist vollendet sein. Es braucht wohl nicht gesagt zu werden, dafs es für jeden unentbehrlich ist, der sich mit dem Parsismus wissenschaftlich beschäftigen will. — Brunnhofer's Urgeschichte darf nicht ungelesen bei Seite gelegt werden. Der Verfasser sucht mit viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn die enge Verwandtschaft des Vedischen und Avestischen in Sprache, Brauch und Religion zu erweisen. Dafs seinen Ausführungen eine Wahrheit zu Grunde liegt, ist nicht zu verkennen. Aber der Oberbau besteht mehr aus Hypothesen als aus Beweisen und ist daher etwas luftig gezimmert. Wegen der Verdienste, welche sich Spiegel als Bahnbrecher auf dem Gebiet dieser Studien erworben hat, vor allem wegen seines umfassenden Wissens, haben seine oben angeführten Werke noch immer mehr als historischen Wert, aber sie sind jetzt in mancher Hinsicht veraltet und zeichneten sich von jeher mehr durch Breite als durch Tiefe aus. Was auch die Kritik gegen verschiedene Einzelheiten in Geiger's Beschreibung der alten Kultur in Ostirân vor-

gebracht haben mag, als Ganzes ist sie ein sehr verdienstvolles Werk und noch immer einzig in ihrer Art. Von Darmesteter's „Etudes" kommt hier vor allem der zweite Band (Mélanges d'histoire et de littérature iranienne) in Betracht, in dem man einen reichen Schatz feiner Bemerkungen und über eine Anzahl Stellen neues Licht verbreitet findet. In die „Essais" sind die bekannten Abhandlungen über den höchsten Gott der Arier und über die arische Kosmogonie aufgenommen.

Geographie und Geschichte.

F. Spiegel, Erân, Beiträge zur Kenntnis des Landes und seiner Geschichte. Berlin 1863. (Vgl. Hist. Zeitschr., Neue Folge VIII, 1—21.)

F. Justi, Beiträge zur alten Geographie Persiens. Marburg 1869—70.

Lassen, Art. „Ältere Geographie" in Ersch und Gruber's Allgem. Encyklopädie, Sect. III, Th. XVII, S. 435—443.

Justi, Geschichte des alten Persiens (Onckens Allg. Gesch. in Einzeldarst.). Berlin 1879. (Vgl. im „Grundriſs" Bd. II, 395—549.)

Geo. Rawlinson, The five great Monarchies, Vol. III, 2[d] Ed. London 1871—72. — The seventh great Orient. Monarchy. London 1876.

Theod. Nöldeke, Aufsätze zur pers. Geschichte. Leipzig 1887. (Deutsche durchgesehene Ausgabe des Art. „Persia" in der Encyclop. Britannica.)

A. v. Gutschmid, Geschichte Irans und seiner Nachbarländer von Alexander dem Groſsen bis zum Untergang der Arsaciden. Tübingen 1888. (Deutsche Ausgabe seines Anteils an dem Art. „Persia" der Encyclop. Britannica.)

M. Duncker, Geschichte des Alterthums, Bd. IV. 4. Aufl. Leipzig 1877.

G. Maspéro, Histoire ancienne de l'Orient classique. Nouvelle Edition. Paris 1899. T. III, Chap. V—VII, mit zahlreichen Illustrationen.

Ed. Meyer, Geschichte des Alterthums. Bd. I—*V. Stuttgart 1884—1902. — Forschungen zur alten Geschichte. Bd. II, Halle 1899, S. 437—511. — Die Entstehung des Judentums. Halle 1896, passim.

C. P. Tiele, Art. „Persia" in Cheyne and Black, Encyclopaedia Biblica, Vol. III. London 1901.

Perrot et Chipiez, Histoire de l'Art dans l'Antiquité. T. V, Livre 10me: La Perse. Paris 1890.

M. Dieulafoy, L'Art antique de la Perse. IV Vols. Paris 1884—85. — L'Acropole de Suse, d'après les fouilles exécutées en 1881, 1885 et 1886. Paris 1893.

Jane Dieulafoy, La Perse, la Chaldée et la Susiane. Relation de voyage. Paris 1887.

Die allgemeine und politische Geschichte der iranischen Völker, soweit davon die Rede sein kann, bildet den Hintergrund für die Geschichte ihrer Religion. Deshalb werden hier die wichtigsten Geschichtswerke aufgeführt. Vor allem Nöldeke, der den reichen Stoff, kritisch gesichtet, kurz zusammenfafst, Maspéro, der das fleifsig gesammelte Material beherrscht und in schöne Form giefst, dabei mit grofser Genauigkeit auf die von ihm benutzte Litteratur verweist und gute Illustrationen gibt, und Meyer, der auch hier sich als Meister bewährt, kommen für die von uns behandelte Periode in Betracht. Auch Justi giebt ein klares Bild der persischen Geschichte. Wir könnten hier noch eine Anzahl wichtiger Monographieen, wie die von Schubert, v. Floigl, Prášek u. a. nennen, müssen dafür aber auf den Artikel „Persia" in der Encycl. Biblica verweisen. Die Kenntnis des Landes, in welchem die zoroastrische Religion entstand und blühte, ist nicht minder wichtig. Das Standardwork für die persische Kunst ist

das von Dieulafoy, dessen Reise von seiner Gattin, die ihn begleitete, fesselnd geschildert wird. Perrot und Chipiez haben Dieulafoys Forschungen fleifsig benutzt. Indessen verdient ihr V. Band, weil er mehr enthält, neben diesen zu Rate gezogen zu werden. Die überraschenden Entdeckungen Dieulafoy's in Susa geben nicht minder wie die früheren zu Persepolis eine Vorstellung von der Pracht und Üppigkeit des Achaemenidenhofes.

Ausgaben und Übersetzungen der heiligen Schriften.

Westergaard, Zend-Avesta, mit Einleitung in englischer Sprache. Kopenhagen 1852—54.

Spiegel, Avesta, die h. Schriften der Pârsen. Im Grundtexte sammt der Huzvaresh-Übersetzung. Wien 1853—58.

Geldner, Avesta, die h. Bücher der Pârsen. Stuttgart 1886—95.

Brockhaus, Vendidâd-sâde, in lat. Schrift. Leipzig 1850.

Gâtha's: M. Haug, Die fünf Gâthas. Leipzig 1858—60, Transscr. und Übersetzung. Kossowicz, G. ahunav. Petrop. 1867. G. ustav., 1869. Sarath. Gâthae poster. tres, 1871. Bartholomae, Die Gāϑā's und die heil. Gebete des altiran. Volkes, transscr. mit Gramm. und Glossar. Halle 1879. L. H. Mills, A study of the — Gâthâs, mit Text und Übers. nach dem Avest., Pehl., Sanskr. und Parsî. Erlangen 1892—94. The G.'s of Zar. in metre and rythm., mit neuer lat. Übersetzung. Leipzig 1900.

Baunack, Die drei wichtigsten Gebete der Parsen mit ihren Commentaren u. s. w. Leipzig 1888.

Haug, Die ahuna-vairya-Formel — mit. d. alt. Zend-Comment. Ys. 19, übersetzt und erklärt. München 1872. Hübschmann, E. Zoroastr. Lied. München

1872. A. V. Williams Jackson, A hymn of Zoroaster, transl. with Comment. Stuttgart 1888. Ferner Übersetzungen von Ys. 28, 30, 44 und 53, 5 f. in Bartholomae's Arische Forschungen II. Halle 1886.

Spiegel, Neriosenghs Sanskr. Übersetzung des Yasna. Leipzig 1861.

Vendidad: Vendidadi capita 5 priora, emend. C. Lassen, Bonn 1852. Haug, Das 18. Kap. des Wend. München 1869. W. Geiger, Das 3. Kap. des V. in ZDMG. XXXIV, 415 ff. Die Pehleviversion des 1. Kap. des V. Erl. 1877. Vgl. M. Bréal, Fragm. de critique zende, J. as. 1862.

Yašt's: Geldner, Drei Yasht — übers. und erkl. (Yt. 19, 14 und 17). Stuttgart 1884. (Vgl. von demselben: Über die Metrik des jüngeren Avesta. Tüb. 1877.) Bartholomae in Arische Forschungen II (Zamyad-Yašt und Ormazd-Yašt). Halle 1882. F. Pizzi, Tishtar-Yasht, Text, Pehl. und italien. Übersetzung. (Sonder-Abdruck.) 1882. Übersetzungen von Mihir- und z. T. Abân-Yt. siehe unten (unter Windischmann).

Inschriften der Achaemeniden: 1. Altpers. Text: Kossowicz, Inscr. palaeo-pers. Petersburg 1872. Spiegel, 2. Aufl. Leipzig 1882. Weifsbach und Bang, Lief. 1. Leipzig 1893. — 2. Sus. Text: Weifsbach in Delitzsch' und Haupts Ass. Bibl. IX. Leipzig 1890. (Vgl. auch Oppert, Le peuple et la langue des Mèdes. Paris 1879.) — 3. Babylon. Text: H. C. Rawlinson, JRAS. XIV, 1851. Bezold in Del. und Haupts Ass. Bibl. II, mit Autograph. v. Haupt. Leipzig 1882. Alle mit Übersetzungen, manche mit Kommentar und Glossar.

Justi, Der Bundehesh, zum ersten Male herausg., transscr., übers. und mit Glossar versehen. Leipzig 1868.

P. Dustoor Behramjee Sunjana, The Dinkard, in Pehl. mit Transscription in Avestaschrift, Übers. in

Guzerati und Englisch, Kommentar und Glossar Bd. I—VI. Bombay 1874—91.

Siehe die Übers. von Buch VIII und IX von West in SBE. Bd. 37. Oxford 1892.

The Book of Arda Viraf; der Pehlewitext herausgeg. von Destur Hôshangji-Jâmâspji, mit dem Text des Gosht-i-Fryano und des Hadokht-Nask und Übersetzungen von allem von Haug und West. Bombay und London 1872.

Shikand-Gûmânîk Vijâr, Pâzend, Sanskr. und Pehlewi (Kap. 1—5), herausgeg. von D. Hôshangji Jâmâspji und West. Bombay 1887.

Aogemadaêcâ, in Pâzend, Altbaktr. und Sanskr. herausgeg., übers. und erklärt von W. Geiger (mit Glossar). Erlangen 1878.

Vollständige Übersetzungen des Avesta.

Spiegel, Avesta a. d. Grundtext übers. Leipzig 1862—63, zu vergleichen mit seinem Commentar üb. d. Avesta. Leipzig 1865—69.

C. de Harlez, Avesta, traduit du Zend. 2me Ed. Lüttich 1875—77.

The Zend-Avesta in M. Müller's SBE. Vol. IV, XXIII und XXXI. (Darmesteter, Vend. 1880. The Sîrôzahs, Yašts and Nyâyiš. 1883. Mills, Yasna, Visparad, Afrînagân, Gâhs and mix. fragments. 1887.) London.

Jam. Darmesteter, Le Zend-Avesta. Trad. nouv. avec commentaire histor. et philol., in: Annales du Musée Guimet, 3 Vol. Paris 1892—93.

Die Ausgabe von Spiegel enthält lediglich Vendidâd, Yasna und Vispered, aber mit der Pehlewiübersetzung. Die von Westergaard und Geldner geben nur den ursprünglichen Text, doch auch den der Yašts

und einiger kleinerer Fragmente. Beide befolgen dieselbe Zählung der Kapitel, welche hier und da von der Spiegels abweicht. Beide haben auch dieselbe Einteilung in Paragraphen, die abgesehen von den Gâthas und den Yašts bei Spiegel eine ganz andere ist. Geldner's Ausgabe ist eine kritische, in welcher der bevorzugte Text durch sorgfältige Angabe der verschiedenen Lesarten der Handschriften gestützt, und nach Möglichkeit auch das Metrische von der Prosa unterschieden wird. Sie ist vollständig bis auf die von Darmesteter im 3. Bande seines Zend-Avesta zuerst edierten Fragmente.

Der von Brockhaus herausgegebene Vendidâd-Sâde enthält die Kapitel von Yasna, Vispered und Vendidâd in der Reihenfolge, in welcher sie beim Opferdienst rezitiert wurden. Eine lithographische Ausgabe des Vendidâd-Sâde gab Burnouf schon 1829—43.

Von den Gâthas giebt es noch keine befriedigende Übertragung, auch nicht in den vollständigen Übersetzungen des Avesta. Vieles wird stets dunkel bleiben. Aber weder die Methode, welche alle Tradition ignoriert und von Haug 1858 angewandt wurde, noch die, welche dieser Tradition beinahe sklavisch folgt, wie Darmesteter's, kann zu einem guten Resultate führen. Die von Spiegel ist veraltet, und damit auch die von Kossowicz, der eigentlich nur eine wortreiche Paraphrase der erstgenannten lieferte. Auch de Harlez steht noch zu sehr unter Spiegels Einfluſs. Mills hat durch sein ausführlicheres Werk, in dem man alles Material zur Erklärung beisammen findet, der Forschung einen wertvollen Dienst geleistet, aber von seinen eigenen Übersetzungen ist die eine, in Prosa, nur eine Umschreibung, die andere, metrisch, viel zu frei. Doch ist er ein gewissenhafter Gelehrter und in der kleinen Ausgabe von 1900 hat er viel verbessert. Die Übersetzungen einzelner Teile von Hübschmann, Bartholomae, der in seiner Ausgabe ein nützliches Hilfsmittel lieferte,

beide Philologen ersten Ranges, Geldner, eines der besten Avestakenner, und seines Schülers Williams Jackson entsprechen am meisten den Anforderungen einer guten Übersetzung, obschon Bartholomae und Geldner sich manchmal grofse Freiheiten erlauben. Von ihnen, wie von Roth und anderen finden sich viele Erklärungen einzelner Gâtha-Stellen in allerhand Zeitschriften, wie der ZDMG., Bezzenberger's Beiträgen und Kuhn's Zeitschrift, zerstreut.

Auch von einigen Yašts gaben Geldner und Bartholomae gute Übersetzungen, und Darmesteter verdient in diesem Teile des Avesta, wo er nicht so gehorsam dem Gängelbande der Tradition folgen konnte, mehr Vertrauen als in den anderen.

Die zweite Auflage von Spiegel's „Altpersische Keilinschriften“ mit Übersetzung, Einleitung, Kommentar und Glossar ist unentbehrlich. Die Ausgabe von Weifsbach und Bang ist noch unvollendet; die einzige bisher erschienene Lieferung enthält nur den transskribierten Text mit Übersetzung.

Die Pehlewi- und Pâzend-Schriften, die ich erwähnte, gehören nicht zu der Zeit, mit der wir uns beschäftigen, aber sie enthalten einige verlorene Avestafragmente und werfen hier und da etwas Licht auf die alte Lehre und die religiöse Schriftstellerei; darum werden sie angeführt. Eine neuere Übersetzung des Bundahiš als die von Justi, von West, findet man in M. Müller's SBE. Vol. V.

Darmesteter's Zend-Avesta, unbefriedigend als Übersetzung und irreführend durch die unsinnige Hypothese über Alter und Ursprung des Avesta, ist dennoch ein grofsartiges Werk, in welchem so ziemlich alles, was man über die heiligen Schriften der Zarathustrier wissen kann, zusammengefafst ist, und das sowohl in seinen Einleitungen zu den einzelnen Büchern und Kapiteln als in seinen gehaltvollen Anmerkungen reiche Belehrung bietet. Keiner, der die zarathustrische Re-

ligion näher kennen lernen will, kann es entbehren, nur wappne er sich mit Kritik. Die Übersetzung von Spiegel ist jetzt veraltet, der Kommentar verdient noch immer zu Rate gezogen zu werden; ebenso die Übersetzung von de Harlez.

Die bekannte Übersetzung von Anquetil Duperron (1771, in 3 Bdn.), von Kleuker ins Deutsche übertragen und bearbeitet (1781—83, 2 Bde.), hat jetzt nur noch historischen Wert.

Hilfsmittel für die Erklärung der heiligen Texte.

Bei dem Studium des Avesta macht sich das Fehlen eines guten Wörterbuchs der heiligen Sprache empfindlich fühlbar. * Um so erfreulicher ist es, dafs dieser Mangel binnen kurzem beseitigt sein wird durch Chr. Bartholomae's „Altiranisches (d. h. avestisches und altpersisches) Wörterbuch" (ca. 50 Bogen Lex. 8 °), welches sich zur Zeit im Druck befindet und im Verlage von K. J. Trübner in Strafsburg im Laufe des Jahres 1903 erscheinen soll. — Justi's „Handbuch der Zendsprache" (Leipzig 1864) giebt zwar neben einer kurzen Skizze der Grammatik ein Wörterbuch mit so gut wie vollständiger Angabe aller Stellen und ist darum noch immer unentbehrlich, aber der Verf. selbst wird an erster Stelle zugeben, dafs es jetzt, mehr als ein Vierteljahrhundert nach seinem Erscheinen, einer umfassenden Revision und Überarbeitung bedarf. Von grofsem Nutzen dagegen ist sein „Iranisches Namenbuch" (Marburg 1895), mit seinen Etymologieen und ausführlichen Genealogieen für Mythologie und Geschichte ein ausgezeichnetes Hilfsmittel [1]).

Zahlreich sind die Grammatiken: von Spiegel (1867), Hovelacque (2. Ed. 1878), Geiger (1879), de Harlez

1) Vgl. dazu G. Hüsing, Die iranischen Eigennamen in den Achaemeniden-Inschriften (Norden 1897). Viele Jahre früher schrieb A. F. Pott „Über altpersische Eigennamen".

(Manuel, 1879) die beiden letztgenannten mit Chrestomathie und Glossar, Kavasji Edalji Kanga (1891). Die neueste ist von Williams Jackson, „Avesta Grammar" (Part. I. Stuttgart 1892), deren zweiter Teil, welcher Syntax und Metrik behandeln soll, noch nicht erschienen ist. Das Werkchen verdient alle Empfehlung. In Bartholomae's vortrefflichem „Handbuch der altiranischen Dialekte" (1883) findet man eine kurzgefafste Grammatik der beiden avestischen Dialekte und des Altpersischen, jetzt mit seiner gediegenen Arbeit im 1. Bande des oben besprochenen „Grundrisses der iranischen Philologie" zu vergleichen, wie mit seinen älteren Werken: „Das altiranische Verbum" (1878) und „Arische Forschungen" I—III (1882—87).

Für das Pehlewi giebt es ein „Manuel" von de Harlez mit Anthologie und Glossar (1880). Bahnbrechend waren ihrer Zeit die beiden Glossare, welche im Auftrage der Regierung zu Bombay von dem Destûr Hoshangji Jâmâspji Âsâ oder eigentlich von Martin Haug herausgegeben wurden (Zand-Pahlavi 1867; Pahlavi-Pazand 1870), und deren zweitem Haugs wichtige Arbeit „Introductory essay on the Pahlavi language" beigefügt ist. Jetzt vergleiche man vor allem Salemann in dem oben erwähnten „Grundrifs".

Eine Übersicht der zahlreichen rein philologischen Arbeiten zur Erklärung der heiligen Schriften kann hier nicht gegeben werden. Wir bemerken nur, dafs der Grund für das rein wissenschaftliche Studium des Avesta gelegt wurde durch das berühmte Werk von Eug. Burnouf: „Commentaire sur le Yasna" (Paris 1833) und sein darauf folgendes: „Etudes sur la langue et les textes zendes" (Paris 1840—50), und nennen noch:

Ed. Sachau, Neue Beiträge zur Kenntnis der zoroastrischen Litteratur. Wien 1871.

A. Hovelacque, L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme.

I[re] Partie: Introduction. Découverte et interprétation de l'Avesta. Paris 1878.

K. Geldner, Über die Metrik des jüngeren Avesta. Tübingen 1877. — Studien zum Avesta. Heft 1. Strafsburg 1882.

C. de Harlez, De l'Exégèse et de la Correction des textes avestiques. Leipzig 1883.

J. Darmesteter, Observations sur le Vendîdâd (Extr. du Journ. Asiat.). Paris 1883.

Paul Horn, Geschichte der persischen Litteratur. Leipzig 1901. (Die Litteraturen des Ostens, Bd. VI, Abt. 1, populär-wissenschaftlich.)

Geschichte und Beschreibung der Religion.

Allgemein: Th. Hyde, Historia religionis veterum Persarum eorumque Magorum. Oxford 1700.

J. G. Rohde, Die heilige Sage und das gesammte Religionswesen der Baktrer, Meder und Perser. Frankfurt 1820.

J. G. Vullers, Fragmente über die Religion des Zoroaster. Bonn 1833.

F. Windischmann, Zoroastrische Studien, herausgeg. von Spiegel. Berlin 1863.

A. Hovelacque, Morale de l'Avesta. Paris 1874.

C. de Harlez, Des origines du Zoroastrisme. Paris 1878—79.

M. Haug, Essays on the sacred language, writings and Religion of the Parsis. 3d Ed. ed. and enlarged by E. W. West. London 1884.

Sam. Johnson, Oriental Religions. Persia. London 1885.

Edv. Lehmann, Die Perser, in Chantepie de la Saussaye's Lehrb. der Religionsgesch. 2. Aufl. Bd. II, S. 150—217. Freiburg i. B. 1897. — Zarathustra. En Bog om Persernes gamle Tro. I. Kopenhagen 1899. * II. 1902

F. Justi, Die älteste iranische Religion und ihr Stifter Zarathustra (Preuſs. Jahrbb. Bd. 88, S. 55—86, 231—261. Berlin 1897).

E. Rindtorff, Die Religion des Zarathustra. Weimar 1897.

H. Oldenberg, Zarathustra, in „Aus Indien und Irân". Berlin 1899. (Deutsche Rundschau XIV, S. 402—437, 1898.)

J. Pizzi, La religione di Zoroastro, in „Bessarione", nr. 45—48. Roma 1900.

P. Horn, Zoroaster, 1. seine Lehre, 2. seine Person, in „Christl. Welt" 1901, Nr. 10—11.

K. F. Geldner, Art. „Zoroastrianism" in Cheyne and Black, Encyclop. Biblica IV.

Über Williams Jackson siehe „Grundriſs der iranischen Philologie".

Zarathuštra: Kern, Spiegel, Tiele, vgl. oben S. 99, Anm. 1.

P. Cassel, Zoroaster, sein Name und seine Zeit. Berlin 1886.

K. F. Geldner, Art. „Zoroaster" in Encyclop. Brit. 9th Ed. 1888.

Williams Jackson, Zoroaster, the Prophet of ancient Irân. New-York 1899.

R. J. H. Gottheil, References to Zoroaster in Syriac and Arabic Literature, in Class. Studies in hon. of H. Drisler. New-York 1894, p. 24—51.

Eschatologie: Hübschmann in Jahrbb. für protest. Theol. V, S. 203—245.

W. Caland, Über die Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker. Amsterdam 1888.

N. Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme, Etude d'eschatologie comparée (Ann. Mus. Guimet, Bibl. d'Etudes IX). Paris 1901.

W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele (Archiv für Religionswissenschaft 1901, S. 136—169). Vgl. die

ebendort S. 155 angeführten Arbeiten von Brandt und Jackson.

* E. Böklen, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie. Göttingen 1902.

Einzelne Gottheiten: Windischmann, Die persische Anâhita oder Anaitis. München 1856. — Mithra. Leipzig 1857.

Fr. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra publiés avec une introduction critique. Tome I: Introduction. Tome II: Textes et monuments. Bruxelles 1899 et 1896. — * Ein teilweise neu bearbeiteter Auszug aus dem vorstehenden Werke erschien unter dem Titel: Les Mystères de Mithra. 2ème Edit. revue, contenant 22 figures et une carte. Bruxelles 1902. Dieser ist deutsch herausgegeben von G. Gehrich: Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit. Autorisierte deutsche Ausgabe. Mit 9 Abb. im Text und auf 2 Tafeln, sowie einer Karte. Leipzig 1903.

A. Eggers, Der arische (indo-iranische) Gott Mitra. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Studie. Jurjen (Riga) 1894.

J. Darmesteter, Haurvatât et Ameretât. Paris 1875. — Ormuzd et Ahriman. Paris 1877.

J. Minocheherjee Jâmâspâsâna, On the avestic terms Mazda, Ahura-Mazda, Ahura, in: Trav. du Congrès des Oriental. à Leide, Vol. II, p. 1—14. 1884.

N. Söderblom, Les Fravashis, Paris 1899.

Vergleichende Studien. Siehe oben Caland, Söderblom und * Böklen unter „Eschatologie“.

P. von Bradke, Dyaus Asura, Ahura Mazda. Halle 1885.

A. Hillebrandt, Vedische Mythologie I, Soma und

verwandte Götter (Haoma im Avesta, S. 450—455). Breslau 1891.

A. Kohut, Jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Leipzig 1866.

T. K. Cheyne, Possible Zoroastrian influences on the Religion of Israel (Expository Times Vol. II, passim). — The Book of Psalmes, its origin and its relation to Zoroastrianism (in Sem. Studies in memory of A. Kohut), Berlin 1897.

E. Stave, Über den Einflufs des Pârsismus auf das Judenthum. Haarlem 1898.

* W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin 1903.

Die Werke von Hyde und Vullers beziehen sich nur auf den späteren Pârsismus; das von Rhode verspricht natürlich mehr, als es geben kann, und stützt sich ganz auf die mangelhafte Avestaübersetzung von Anquetil Duperron. Schwenk's Mythologie der Perser (Frankfurt 1855) ist aus dem gleichen Grunde und wegen der Verwirrung der verschiedenen Perioden unbrauchbar. Windischmann's „Studien" können noch immer mit Vorteil zu Rate gezogen werden. West's Ausgabe von Haug's „Essays" ebenfalls. Besondere Empfehlung verdient Lehmann's Abschnitt über die Perser in Ch. de la Saussaye's Lehrbuch der RG., zweite völlig neu gearbeitete Auflage, mehr noch für die, welche Dänisch verstehen, sein „Zarathuštra", * dessen zweiter Teil vor kurzem erschienen ist. Die übrigen oben genannten Arbeiten allgemeinen Inhalts sind für weitere Kreise bestimmt, aber meist von befugten Kennern der zoroastrischen Religion geschrieben. Mein eigenes, im Jahre 1864 erschienenes Werk „De godsdienst van Zarathuštra" habe ich nicht aufgenommen, weil es namentlich in seinem ersten Teile der Revision bedarf und obendrein durch den vorliegenden Band meiner Geschichte überflüssig geworden ist.

Cassel's Zoroaster ist gewifs sehr originell, aber ein Kartenhaus von Hypothesen. Jackson's Buch giebt alles Material mit gröfster Vollständigkeit; doch ist es zu bedauern, dafs der gelehrte Verfasser seinen Stoff zwar mit bewunderungswürdiger Sorgfalt gesammelt, aber ihn nicht mit historischer Kritik gesichtet hat.

Die Abhandlung von Caland über Totenverehrung und die eschatologischen Studien von Söderblom und Bousset gehören sämtlich zur vergleichenden Religionslehre. Der Erstgenannte ist namentlich im Ritual des Veda zu Hause, aber auch vollkommen vertraut mit dem avestischen; der Letztgenannte weist interessante Parallelen zwischen den zarathustrischen und den jüdisch-christlichen Vorstellungen nach. Söderblom ist sehr ausführlich und sucht seine Parallelen überall. Auch für mich hat sein Buch grofsen Wert, obwohl ich, wie schon oben hervortrat, in manchen Punkten ihm nicht beipflichten kann.

Windischmann's „Anâhita" und „Mithra" haben namentlich wegen des klassischen Materials, das er beibringt, ihren Wert noch nicht verloren, wenn auch die Übersetzungen der betreffenden Yašts verbesserungsfähig sind. Cumont's Prachtwerk ist ein Meisterstück, für die Kenntnis und das rechte Verständnis der Mithrasmysterien von unschätzbarem Werte. Wie ich über seine Auffassung des persischen und avestischen Mithradienstes denke, brauche ich hier nicht zu wiederholen (vgl. oben S. 357—361). * Die deutsche Ausgabe von G. Gehrich enthält den Hauptteil des Werkes, Geschichte, Lehre, Kultus und Kunst der Mithrasmysterien, in einer unter Mitwirkung des Verfassers hergestellten Übersetzung. — Die beiden Abhandlungen Darmesteter's gehören zu dem, was man seine erste Manier nennen könnte. Sie sind ebenso genial als einseitig. Die Beweisführung der ersten halte ich für mifslungen, in der zweiten ist wenigstens ein Kern von Wahrheit.

Über Söderblom's „Fravashis" siehe oben S. 259, Anm. 1.

Von Bradke sucht zu beweisen, dafs Ahura Mazda nicht der Stellvertreter des Asura Varuṇa ist, wie allgemein angenommen wird, sondern von Dyaūs asura, aber ich fürchte, dafs ihm dies nicht geglückt ist. Für Hillebrandt ist auch Haoma ein Mondgott; jedenfalls war er das nicht mehr für die Zarathustrier. Kohut schlägt sicherlich den Einflufs des Pârsismus auf das Judentum zu hoch an, und auch Cheyne neigt vielleicht zu sehr dazu. Stave ist es gelungen, diesen Einflufs auf manchen Punkten zu hoher Wahrscheinlichkeit zu erheben, obwohl er mit richtiger Kritik die Originalität des Judentums in anderer Hinsicht verteidigt. * Zu ähnlichen Resultaten gelangen die neuesten Erörterungen des erwähnten Problems von Böklen (in seiner oben genannten eschatologischen Studie), der sich sehr zurückhaltend äufsert, und Bousset, dessen kürzlich erschienenes vortreffliches Buch über das Judentum der neutestamentlichen Zeit deshalb hier angeführt wird, weil der Verfasser in ihm auch den möglichen Beziehungen zwischen jüdischer und iranischer Religion aufmerksam und sachkundig nachgegangen ist (VI. Abschnitt: Das religionsgeschichtliche Problem, S. 448 ff.).

Nachlese des Verfassers [1].

Band I.

S. 42. Es scheint hier ein Widerspruch vorzuliegen zwischen dem, was Z. 10 über das Hervorgehen des ḫu an den Tag gesagt wird, und dem Z. 33 f. ausgesprochenen Zweifel, ob man dies schon in der ältesten Zeit lehrte. Man füge daher in Z. 10 zwischen „dann“ und „als“ ein: — so lehrte man wenigstens später —.

S. 45, Z. 3 lese man statt der Worte: „Um dieses Glückes teilhaftig zu werden“, die sich auf das unmittelbar Vorhergehende zu beziehen scheinen, was jedoch die Absicht nicht ist: „Um sich das Fortleben nach dem Tode zu sichern.“

---

1) Dr. Alb. Pontsma in Amsterdam hatte die Güte, mich auf einige Unklarheiten und Widersprüche hinzuweisen, die er bei aufmerksamer Lektüre im ersten, wie in der ersten Hälfte des zweiten Bandes dieser Geschichte bemerkt hatte. Er hat mir damit einen Dienst geleistet, für den ich ihm dankbar bin. Die Unklarheiten sind oft eine Folge der Lückenhaftigkeit der Quellen, welche mir kein Recht gab, mich mit gröſserer Bestimmtheit auszudrücken, können aber hier und da doch beseitigt werden. Widersprüche werden sich immer einstellen, wenn zwischen der Abfassung verschiedener Teile einer Geschichte Jahre verstreichen, wie das bei meinem Werke der Fall war. Fortgesetzte Studien und neu entdeckte Quellen nötigen dann zur Modifikation früher ausgesprochener Meinungen. Um den gerechtfertigten Beschwerden abzuhelfen, lasse ich obige Nachlese folgen. C. P. T.

S. 54. Wenn hier gesagt wird, dafs die Könige des mittleren Reiches die gleichen Huldigungen wie die Götter empfingen, selbst Nuter genannt und nicht selten höher gepriesen wurden als die grofsen Wohlthäter des Landes, Râ und Hâpi, so scheint dies im Widerspruch zu stehen mit dem, was S. 56 zu lesen ist, dafs „vor allem die noch regierenden Könige nicht so hoch als König Ptah, Tum oder Râ standen". Dr. Poutsma vermutet, dafs die Lösung jenes scheinbaren Widerspruchs darin zu suchen sei, dafs S. 54 die offizielle, S. 56 die Volksreligion geschildert werde. Richtig! Aber, fragt er, welche waren es denn, die die Könige höher priesen als Râ? Antwort: Sie selbst oder ihre Hofpriester in den Inschriften der Königsgräber.

Ebds. Z. 20 ff. Dr. Poutsma weifs die Worte: „Die Priesterschaft wird viel mehr als früher ein Stand, eine Würde, welche meist vom Vater auf den Sohn übergeht" nicht zusammenzureimen mit S. 65 f.: „Doch bildeten sie jetzt (in der zweiten Thebanischen Periode) weit mehr als früher einen eigenen, wenn auch nicht erblichen Stand", der nach S. 114 dann erst in der Saïtischen Periode erwuchs. Und er verweist dabei auf Wiedemann, Geschichte von Alt-Ägypten, S. 148, welcher sagt, dafs unter den letzten Ramessiden, also noch in der zweiten Thebanischen Periode, die Oberpriesterschaft von Theben auf den ältesten männlichen Verwandten des Inhabers erblich überging. Der Widerspruch ist nur scheinbar. Ein Stand ist kaum erblich, wenn man ihm durch Geburt notwendig angehört. Der Priesterstand war es also nicht zur Zeit des mittleren Reiches, obschon das Amt damals meist vom Vater auf den Sohn überging, ebensowenig wie der Predigerstand erblich ist, obwohl sich unter ihnen eine grofse Anzahl von Predigersöhnen befindet, ja selbst ganze Familien und Geschlechter von Theologen. Der ägyptische Priesterstand war es ebensowenig unter dem zweiten Thebanischen

Reiche, obgleich die Oberpriester von Theben gegen das Ende dieser Periode ihre besondere Würde erblich machten, im Zusammenhang mit ihrem Streben, sich der Königskrone zu bemächtigen, was ihnen zeitweilig gelang.

S. 73, Z. 25 „zeigen sich die ersten Spuren der Vergeltungslehre". Das ist nicht ganz richtig, sofern wahr ist, was S. 58 von den eschatologischen Vorstellungen zur Zeit des Mittelreiches gesagt wird, nämlich dafs auch damals schon sittliche Gedanken nicht gänzlich darin fehlten, und man schon damals seine Hoffnung auf das Bewufstsein gründete, den Willen der Götter gethan zu haben. Man lese demnach S. 73: „findet man die erste symbolische Vorstellung, welche von der Existenz einer bestimmten Vergeltungslehre zeugt".

S. 84, Z. 30: „von einer Abnahme des Umfanges des Reiches oder der Autorität des Königs ist unter seiner Regierung nichts zu spüren". Dieses Urteil stützte sich auf das, was man aus der Darstellung, welche die ägyptischen Denkmäler von seiner Macht und Herrschaft geben, erschliefsen zu können meinte, und wurde geschrieben, ehe die El-Amarna-Briefe entdeckt waren. Diese Briefe erzeugten bei mir den Eindruck, dafs unter der Regierung des genannten Fürsten die Macht Ägyptens über Kanaan und Aramaea, die damals allerdings noch bestand und anerkannt wurde, schnell abnahm. Dies sprach ich aus auf S. 303, obschon der Zusatz: „und bald gänzlich zu grunde ging" vielleicht zu viel besagt. Vgl. meine Rektoratsrede: West-Azië in het licht der jongste ontdekking, Leiden, Brill 1893, namentlich die englische Übersetzung von Miss Taylor: Western Asia according to the most recent discoveries, London, Luzac & Cie., o. J., und die deutsche Bearbeitung von G. G.(ehrich) in Beilage zur Allgem. Zeitung,

München 1895, Nr. 209--210: Westasiens Vergangenheit im Lichte der Funde von El Amarna (Bd. I, S. 437). Ich will nicht verschweigen, dafs einige Gelehrte diese Auffassung bestritten haben, jedoch ohne mich zu überzeugen.

S. 95, Z. 17 f. müssen die Worte: „unter dem Einflufs vielleicht persischer, sicherlich griechischer Ideen" gestrichen werden. Den wirklichen Hergang der Sache findet man auf S. 113.

S. 124, Z. 12 lese man statt „Den reinen Monotheismus": „Den Monotheismus in irgendwelcher Form".

S. 138. Bekanntlich sind gegen die von Nabûna'id für Naram-Sin und damit für dessen Vater Sargon angegebene Jahreszahl von C. F. Lehmann in seinem Werke Zwei Hauptprobleme der altorientalischen Chronologie, Leipzig 1898, ernstliche Bedenken geltend gemacht. Er hat nachgewiesen, dafs nach dem, was für die Chronologie der babylonischen und assyrischen Geschichte als feststehend betrachtet werden darf, und dem, was die jüngsten Entdeckungen über gleichzeitige Dynastieen in Ur, Širpurla und Agane zu Tage gefördert haben, Sargon und sein Sohn nicht schon um 3800 v. Chr. regiert haben können, sondern erst viel später. Er glaubt hier einen Irrtum um nicht weniger als 1000 Jahre konstatieren zu müssen und setzt jene daher auf etwa 2800 v. Chr. an. Abgesehen von der Frage, ob der Unterschied wirklich so grofs und die Ursache des Fehlers von L. richtig erklärt ist, kann man gegen seine Beweisführung nichts einwenden. Wie Ed. Meyer habe auch ich mich, in meiner Anzeige von L.'s Buch in der ZA. XIV, 390 ff., ihr bereits angeschlossen. Man lese daher auf S. 138 statt der Worte: „Nimmt man ... lange nachher" folgendermafsen: „Die Richtigkeit dieser Zeitbestimmung ist mit Recht bezweifelt.

So früh kann die Regierung der genannten Könige von Agane nicht angesetzt werden, jedenfalls nicht früher als 3000 v. Chr. Damals, und vielleicht schon früher, bestand bereits" u. s. w. Was auf S. 145 in runder Zahl als Blütezeit von Širpurla angegeben wird, kann mithin unverändert bleiben.

S. 211, Z. 31 ff. sind die Worte zu streichen: „Und sie unterscheiden sich ... denen zu widerstehen Gottlosigkeit ist", da dies in seiner Allgemeinheit nicht von allen semitischen Völkern gesagt werden kann. Wenigstens würde davon ausgenommen werden müssen, was sie den früheren Bewohnern der Länder entlehnten, die sie sich unterworfen hatten oder mit denen sie allmählich verschmolzen waren.

S. 282, Z. 5 „die ašêra's oder heiligen Baumstämme". Nach Moore in Encycl. Bibl., s. v., sind es vielmehr Pfähle und keineswegs Surrogate für den heiligen Baum. Jedenfalls handelt es sich um Symbole, ursprünglich Fetische der kanaanäischen Göttin Ašêra, von der S. 305 und 309 die Rede ist.

S. 303. Siehe das oben über S. 84 Gesagte.

S. 310, Z. 27 f. „in der Gestalt eines Baumstammes". Siehe, was oben zu S. 282 gesagt ist. Die ašêra gehörte nicht zum Jahvedienste, sondern war von den Kanaanäern übernommen, wo Jahve den lokalen Baʿal ersetzte.

Ebds. Z. 34 f. „obwohl diese Vorstellung ... entlehnt war." Man füge hier ein: „wahrscheinlich".

S. 345, Z. 14 f. „und die obendrein zu dem uralten Jahvedienst gehörten". Statt dessen lies: „und die obendrein schon lange mit dem uralten Jahvedienste verbunden waren", sofern sie ursprünglich nicht zu ihm gehörten.

Band II.

S. 63, Z. 24 lies statt „Überlieferung": „Überlebsel". Das hier Gesagte ist nicht ganz richtig. Mit Recht wendet Dr. P. dagegen ein, dafs z. B. aša-ṛta, ein alter gemeinschaftlicher Begriff, in der Lehre beider Religionen, der vedischen wie der zarathustrischen, einen wichtigen Platz einnimmt. Es würde demnach besser sein, die Worte „in religiöser Hinsicht" (Z. 18) zu ersetzen durch: „in Mythologie und Tradition".

Ebds. und ff. Dr. P. fragt, ob das, was hier und weiter S. 91 f. und 151 von Soma-Haoma und S. 64 f. und 76 f. von einem Unsterblichkeitstrank im allgemeinen gesagt wird, wohl genügend motiviert; vor allem, ob ich nicht gezwungen sei, auf Soma-Haoma dieselbe Schlufsfolgerung anzuwenden wie auf Mitra-Mithra. Ist es gestattet, fragt er, von diesem anzunehmen, dafs er ein ostarischer Gott gewesen sei, weil er bei beiden Völkern verehrt wurde, so dafs selbst die Zarathustrier, die ihn anfänglich negierten, genötigt waren, ihm einen Platz unter ihren Yazatas und in ihrem Kultus einzuräumen, und Soma-Haoma diesen Charakter abzuerkennen, obschon übrigens von ihm dasselbe gesagt werden kann? Diese Frage ist sehr natürlich, und aus dem angeführten Grunde habe ich daher früher mit anderen angenommen, dafs Soma-Haoma ebensogut wie Mitra-Mithra ein ostarischer Gott gewesen sei. Aber man hat daran gezweifelt aus folgenden Gründen: 1. während M., wie sich aus den zahlreichen mit dem seinigen zusammengesetzten Eigennamen ergiebt, die bei Iraniern aller Zeiten und Stämme vorkommen, offenbar bei ihnen ein sehr populärer Gott gewesen ist, weit mehr als er das bei den vedischen Indern blieb, und als solcher auch bei den Griechen des fünften Jahrhunderts schon bekannt war, scheinen diese erst viel später von Haoma gehört zu haben, und kommen theophore Eigennamen, die mit

dem seinigen zusammengesetzt sind, fast gar nicht und jedenfalls erst sehr spät vor; 2. verschiedene Gründe haben auch einige Vedakenner zu der Vermutung geführt, dafs Soma auch im vedischen Pantheon eine der jüngeren Schöpfungen sei, bei den noch neben- und durcheinander wohnenden iranisch-indischen Stämmen in der Indusgegend entstanden, deren eigenartiger Dienst sich von dort nach Osten und Westen verbreitete und an den beiden gleichnamigen Strömen Sarasvati und Harahvaiti — ein mythischer Name, der zuerst auf den Indus angewandt wurde — zu zwei selbständigen Kultusformen ausgestaltet wurde, von denen die eine fortan den vedischen Kultus beherrschte, die andere später in den Zarathustrismus eindrang. Das ist nur eine Hypothese. Wer meint, dafs sie auf schwachen Gründen fufse, kann darum auch weiterhin Soma-Haoma als einen ostarischen Gott betrachten. Wer sie für wahrscheinlich hält, mufs es bezweifeln. Dies gilt jedoch nur von diesem bestimmten Gotte mit seinen eigenartigen Riten, und — wie sich von selbst versteht — keineswegs wird dadurch ausgeschlossen, dafs die Arier schon von altersher einen oder den anderen berauschenden Trank, Wein, Meth oder sonst etwas anderes, als Lebens- und Unsterblichkeitstrank gekannt und seinem Genius eine Art Kult gewidmet haben.

S. 90, Z. 26 ff.: „An die Stelle der alten Götter ist jetzt Mazda Ahura mit seinem Stabe von sechs Ahuras getreten, die Siebenzahl, welche später die Ameša speñtas genannt werden ... der Offenbarung". Man lese dafür: „An die Stelle der alten Götter ist jetzt Mazda Ahura als der einzige eigentliche Hauptgott getreten, jedoch umgeben von einigen, von ihm abhängigen, durch ihn geschaffenen oder, mehr mythologisch ausgedrückt, aus ihm geborenen Genien, die, wenn nicht alle, so doch der Mehrzahl nach schwach personifizierte Begriffe sind.

Wahrscheinlich nannte man sie schon in der gâthischen Periode Ameša speñta's, aber erst später wurden sieben von ihnen (nicht immer dieselben) ausgewählt, um mit dem ausschliefslichen Anrecht auf diesen Namen an die Spitze aller Yazatas gestellt zu werden. Diese Siebenzahl stammte als heilige Ziffer der Hauptgötter schon aus der ostarischen Periode, denn in Indien geschah dasselbe mit den Âdityas, deren Anzahl ebensowenig von vornherein feststand. Diese Siebenzahl von Göttern steht wahrscheinlich in Verbindung mit den sieben Teilen (karšvare, dvipa), in die Inder wie Iranier die Welt einteilten."

Dr. P. bemerkte richtig, dafs das, was ich hier schrieb, nicht gut mit dem übereinstimmte, was ich über diesen Punkt S. 66 f. gesagt hatte und dann wieder S. 139 f. und 152 f. ausführte. Durch die Lesart, die ich jetzt vorschlage, ist die Harmonie hergestellt. Zwischen den anderen Stellen bestand kein wesentlicher Widerspruch. Vielleicht habe ich mich aber über dieses einigermafsen verwickelte Problem nicht mit der nötigen Klarheit geäufsert. Ich will daher meine Meinung noch einmal kurz zusammenfassen, so dafs sie, wie ich hoffe, an Deutlichkeit nichts mehr zu wünschen übrig läfst.

Von jeher schrieb man gewissen Zahlen, wie 3, 4, 7, 12 und anderen aus irgendwelchen Gründen besondere Heiligkeit zu und ordnete nach ihnen die Götter an, welche man besonders ehren wollte. Es sind, wie Bergaigne, Religion védique III, 99 es ausdrückt: „des cadres données d'avance, indépendamment des individualités qui peuvent être appelées à les remplir." Als nun die Lehre von den Ameša speñtas bei den zarathustrischen Heilspropheten entstand, und solange sie noch in flüssigem Zustande verharrte, stand die Anzahl dieser Wesen durchaus nicht fest. Man kann gegen zehn oder zwölf von ihnen zählen.

Mit den vedischen Âdityas scheint dasselbe der Fall

gewesen zu sein, obgleich Varuṇa, Mitra und Aryaman wohl ständig dazu gerechnet wurden. Erst später, in den Schulen, als man das Bedürfnis empfand, die göttlichen Wesen in verschiedene Kategorieen zu verteilen oder hierarchisch zu ordnen, machte sich die traditionelle Heiligkeit der Siebenzahl wieder geltend, und man traf zu diesem Zwecke eine Auswahl aus den zahlreicheren Ameša speñtas. Mit den Âditya's dagegen scheint das Umgekehrte vor sich gegangen zu sein: man erreichte die Siebenzahl, indem man wenigstens ein paar Abstraktionen, Dakša und Aṅça, hinzufügte.

S. 126, Z. 7 „in allen alten Religionen“, lies: „in allen anderen alten, namentlich in den arischen Religionen“.

S. 156, Z. 24. „Und die beiden Geister selbst gehören noch mehr zum Bereich der religiös-philosophischen Spekulation als zu dem der praktischen Religionslehre. In der Praxis nehmen die altarischen bösen oder Lügengeister, die Drujas, noch immer den höchsten Rang ein. ‚Die Drukhš‘ ohne weiteres ist sogar die Bezeichnung für den bösen Geist im allgemeinen.“ Dr. P. findet hier einen Widerspruch zu dem, was ich früher S. 33 vom Avesta sagte, nämlich daſs es ein Bild der Entwickelung des Zarathustrismus lieferte, wie er in den Schulen der Priester und Theologen lebte.

Ist doch, meint er, „praktische Religionslehre, Praxis“ ziemlich dasselbe wie „Folklore“, und dies können wir mithin im Avesta, wenn es sich damit wirklich so verhält, wie Sie sagen, nicht erwarten. Aber zunächst ist das, was man mit dem unglücklichen Namen „Folklore“ bezeichnet, ganz etwas anderes als p r a k t i s c h e R e l i g i o n s l e h r e oder P r a x i s, was in diesem Zusammenhange nur ein abgekürzter Ausdruck für praktische Religionslehre, praktische Theologie ist. Natürlich ist damit

hier nicht dasjenige gemeint, was wir im Hochschulunterricht so nennen. Es ist die Religionslehre oder Theologie, die nicht nur schulmäfsige Spekulation bleibt, sondern auf deren Annahme und Bekenntnis man bei allen Gläubigen rechnet. Das war die Lehre von den beiden Geistern in der Gâthaperiode noch nicht, aber sie sollte es später werden. In dieser ältesten Periode galt noch die altarische Lehre von den Drujas sowohl für die Propheten wie für ihre Anhänger, und der Name, mit welchem man den höchsten von diesen Dämonen bezeichnete, war noch nicht Añra mainyu, sondern „die Drukhš".

Ferner besteht die Lehre der Schulen nicht lediglich aus philosophischen Spekulationen, sondern ebensowohl aus angepafsten, symbolisierten und systematisierten Volksvorstellungen. Man müfste sich daher wundern, wenn sich nicht auch im Avesta, wie in jedem ähnlichen heiligen Kanon, eine Fülle von „Folklore" fände.

November 1901.

C. P. Tiele.